

LES FORMES INFÉRIEURES DE L'EXPLICATION

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université
de Paris

PAR

DANIEL ESSERTIER

Agrégé de Philosophie,
Professeur à l'Institut français de Prague.

Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν
οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ
πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.
(ARISTOTE, Mét. A2, 982 b).

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e

—
1927

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.

LES FORMES INFÉRIEURES
DE
L'EXPLICATION

LES FORMES INFÉRIEURES
DE
L'EXPLICATION

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université
de Paris

PAR

DANIEL ESSERTIER

Agrégé de Philosophie,
Professeur à l'Institut français de Prague.

Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν
οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ
πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.
(ARISTOTE, Mét. A2, 982 b).

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e

1927

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.



A

MONSIEUR HENRI DELACROIX

PROFESSEUR A LA SORBONNE

Hommage respectueux et reconnaissant.

AVANT-PROPOS

L'*explication* est le propre de l'homme. L'animal « comprend » la succession des phénomènes, mais il ne la comprend qu'en la vivant et c'est par un acte qu'il remonte de l'effet à la cause ou qu'il tire de la cause des effets déterminés. L'homme ne se contente pas de cette « simple pratique » : il rattache *en pensée* le phénomène qui se présente à lui isolé à quelque autre phénomène qui contient la raison de son existence. La relation causale, implicite chez l'animal, est explicite chez l'homme. L'explication est une explicitation.

Nous nous sommes demandé comment avait dû se produire pour la première fois dans l'esprit de l'homme cet acte mental qui le libérait de l'animalité et si les premières formes qu'il a revêtues contenaient nécessairement et comme analytiquement les formes supérieures. Par là nous étions amené à nous poser le problème même de l'évolution de la

pensée dans l'humanité. Peut-être plus d'un lecteur estimera-t-il que nous lui avons fait une place trop grande au détriment de ce qui était l'objet propre de notre ouvrage. Mais, en premier lieu, la nature et la portée des formes inférieures de l'explication nous auraient échappé, si nous n'avions cherché à montrer comment l'homme avait fini par s'en affranchir. En outre, nous nous heurtions à chaque pas à des prénotions sur l'ensemble des progrès de l'esprit humain qui rendaient malaisée l'intelligence de ses premières démarches. Par suite, notre premier soin devait être de chercher à restituer à l'évolution son mouvement véritable. Or, d'où lui vient ce mouvement, en définitive, sinon de la « lutte éternelle » qui met aux prises, dans la conscience de l'homme, l'imaginaire et le réel? C'est donc sous l'angle de leur relation à la *vérité* que nous devons étudier les formes inférieures de l'explication, ce sont les raisons profondes de la résistance obstinée qu'elles lui opposent que nous avons à mettre en lumière : ainsi apparaîtraient mieux, espérons-nous, le sens et la valeur de l'effort qui en a triomphé.

Cette limitation même de notre objet nous empêchait de donner à notre analyse tous les développements qu'elle comportait. Nous avons indiqué¹ quelques-uns des points sur lesquels elle doit être

1. Voir pages 167, n. 1, 309, 326, n. 2, 340.

reprise et complétée. Nous pourrions y ajouter ces formes hybrides où d'inconscientes survivances se mêlent à une positivité déjà en éveil, où la marche à la vérité, encore hésitante et traversée de contre-temps imprévus, commence cependant à se dessiner vigoureusement : tels sont les gaüches préludes aux diverses disciplines, et d'abord à la mathématique pure, qui a donné aux autres l'impulsion libératrice. Mais une telle étude ne pouvait être poursuivie avec fruit que si l'on déterminait auparavant les conditions générales qui sont de nature à la faciliter. C'est ce que nous avons tenté.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE LA TECHNIQUE ET LA SCIENCE LES PREMIÈRES FORMES DE L'EXPLICATION

L'idée d'évolution pénètre de plus en plus les branches du savoir qui ont, directement ou indirectement, la pensée humaine pour objet, mais elle ne les pénètre que lentement. Nous n'acceptons pas en effet, sans résistance, la notion d'une réalité psychologique qui dure, qui s'écoule : nous ne lui cédon's le terrain que pied à pied et comme à regret. Nous préférons nous attacher aux dépôts, aux produits, aux résultats : il est plus facile de les tenir sous le regard de l'esprit et de les réduire en concepts, commod's matériaux admirablement propres, puisqu'ils sont faits pour elles, à entrer dans les constructions claires et aisément intelligibles qui ont notre secrète préférence. Mais dès lors nous reconstituons l'évolution au lieu de la revivre et nous la reconstituons avec des « fragments de l'évolué » : nous laissons de côté l'évolution elle-même.

Un livre célèbre a fait justice de ce faux évolution-

nisme. Mais il ne se proposait d'en purger que les sciences de la vie. Si nous considérons l'évolution de la pensée, pourrons-nous lui appliquer, purement et simplement, cette vigoureuse critique ? N'aurons-nous qu'à prolonger le mouvement dessiné par l'*Évolution créatrice* ? Il ne le semble pas. Et même, tout bien pesé, cette critique aboutit à ce résultat inattendu que, après avoir réussi à faire couler le fleuve de la vie, elle fige, si l'on peut ainsi parler, le fleuve de la pensée. Car, afin de combattre plus efficacement les illusions mécaniste et finaliste qui vicient d'ordinaire les théories de l'évolution, elle les impute à la structure même de notre intelligence qu'elle conçoit, tout de même que les théories qu'elle combat, comme un instrument forgé par la vie et pour elle, mais qui a résolu le problème de l'adaptation en fabriquant des outils avec de la matière inorganisée. « Nous naissons artisans comme nous naissons géomètres et même nous ne sommes géomètres que parce que nous sommes artisans¹. » Toute la pensée humaine serait issue de cette intelligence née des exigences de l'action : cette pauvre ouvrière, qui ne sait que son métier, n'a pu que transporter gauchement à toutes les tâches nouvelles qu'elle a entreprises ses habitudes de tailleuse de silex. Mais on se heurte aux plus graves difficultés, et ce n'est qu'au prix d'artifices par lesquels on se donne subrepticement ce qui est justement en question, qu'on parvient à faire évoluer cette pensée jusqu'à ses formes les plus hautes. En vain dénoncera-t-on dans ces formes mêmes la tare originelle. En vain chargera-t-on « certaines puissances complémentaires de l'entendement² » de faire toutes les besognes auxquelles on le déclare impropre,

1. Bergson. *L'Évolution créatrice*, 1^{re} édit., 1907, p. 48.

2. Id. *Ibid.*, p. v.

et qui sont précisément les plus nombreuses, les plus importantes, les plus proprement humaines. En vain la vie prendra-t-elle la pensée en remorque : le mouvement qu'elle lui imprime est factice. Le fleuve ne coule pas.

La théorie sociologique de la connaissance a eu le mérite de couper résolument les amarres avec la biologie et d'envisager en eux-mêmes les faits de pensée. Position excellente, d'où elle eût pu retrouver et la source et le secret de l'évolution, si elle n'avait, de l'intelligence, considéré que ce qui n'en est que la rigide armature — les catégories. Une fois de plus le conceptualisme logique risquait de compromettre un des efforts les plus hardis et les plus remarquables qui aient été tentés pour retracer la genèse et l'histoire de l'esprit humain. Il s'en faut pourtant de beaucoup que cet effort ait été voué à la stérilité. Non seulement il a stimulé les recherches et suscité des réactions fécondes, mais encore, par ses patientes et minutieuses explorations, il est parvenu à évoquer une « réalité humaine » qui, faisant éclater la logique du système, brisant les cadres du vieux conceptualisme, en vertu de la force irrésistible des faits, a fourni une image sinueuse et mouvante, presque *vraie*, ou tout au moins un tracé qui s'impose à l'attention des nouveaux explorateurs, de l'évolution mentale de l'humanité.

Mais le philosophe qui est aux prises avec le même problème, s'il entend bien ne pas perdre le bénéfice de cet inestimable labeur, si même il accorde que l'étude génétique de certaines catégories peut donner des résultats précieux, ouvrir des perspectives imprévues — au demeurant un même problème ne peut que gagner à être attaqué de plusieurs côtés à la fois — il ne saurait toutefois adopter le point de départ de la sociologie de

la connaissance. Soucieux de retrouver le véritable devenir de la pensée humaine, il n'a garde de s'en prendre à ses cadres. Pour lui, concepts, catégories, principes, ne sont pas l'essentiel de l'intelligence, pas plus que les rouages d'une machine n'en sont l'âme. Ce n'est pas en eux, à coup sûr, que réside le puissant élan qui a fait faire à l'humanité quelque chemin depuis le rude inventeur du propulseur magdalénien jusqu'à un Newton ou un Poincaré. Ces cadres sont de l'évolué — « le galet laissé sur la plage » — on ne saurait prétendre y retrouver la forme du flot qui l'apporta et moins encore le mouvement, la force qui l'a roulé, charrié, poli. Il faut chercher ailleurs *l'élan mental*.

Or, remarquons-le : nous pensons sans cesse, mais notre intelligence est le plus souvent au repos. Elle ne s'éveille, elle ne rentre en action que sous le choc d'un arrêt brusque dans le déroulement continu et machinal des représentations. L'usine est en marche, chacun est à son poste. Qui s'avise de la somme de méditations et d'activité intellectuelle que contient ce mécanisme bien réglé ? Qui s'en avise, du moins, jusqu'au moment où, tout à coup, il cesse de fonctionner ? — L'élève, au tableau, expose la démonstration d'un théorème. Il l'a bien comprise, il la sait par cœur. La comprend-il vraiment, tandis qu'il l'expose ? Voici que sa mémoire a une défaillance : un anneau de la chaîne vient à manquer. Tout s'arrête, l'intelligence s'effare : elle sort de sa torpeur, se replace à l'origine du mouvement dont le théorème est l'issue, au moment où elle était aux prises avec une difficulté. *Nous ne pensons qu'en face d'une difficulté¹ et le problème est l'aiguillon de l'in-*

1. H. Delacroix. *Le Langage et la Pensée*, 1924, p. 98.

telligence. Là où il ne se fait plus sentir, la pensée s'immobilise et tombe dans la routine. Chacun de ses progrès, dans l'histoire de l'humanité, est né d'un problème qui s'est imposé à elle, sans qu'elle ait pu l'éluder. Et telle est sans doute la vraie source de l'évolution mentale de notre espèce.

Mais qu'est-ce qu'un problème? Si, pour le définir, nous nous contentons de recourir à une notion préalable de l'intelligence, nous n'aurons pas fait un seul pas et nous serons au rouet. Posons que nous ne savons rien de l'intelligence, chassons de notre esprit toute formule apprise par laquelle nous serions tentés de la définir. Allons plus loin encore : posons que tout ce que nous en saurons, c'est l'analyse du « problème » qui nous l'apprendra.

La nature du problème est une, mais il en est de plusieurs espèces. Si tout problème se réduit, en dernière analyse, à l'impossibilité où l'on se trouve momentanément de faire face, avec les moyens habituels, à une situation donnée, au sentiment que l'on a de cette impossibilité et à l'esquisse des premières démarches que l'on fait pour y échapper, si, en un mot, tout problème est dans son fond une contrariété, il reste qu'il y a plusieurs sortes de contrariétés. — La conscience est « l'inadéquation de l'acte avec la représentation ». Elle surgit au moment où un obstacle, en arrêtant ou en entravant l'exécution machinale d'une action habituelle, « débouche » la représentation¹. Elle commence donc avec la vie animale, qui est une suite de difficultés vaincues, de désaccords et de réajustements. Mais elle est faible et intermittente, car les tendances dont la

1. Bergson. *Évol. créatr.*, p. 156.

satisfaction retardée a opéré le débouchage de la représentation sont simples et peu nombreuses : un nouveau moyen d'assouvir la faim, en l'absence du moyen habituel, est bientôt trouvé, ou, s'il ne l'est pas, ni ne peut l'être, l'animal, après de vaines démarches, qui toutes sont déterminées directement par le besoin précis qu'il éprouve, sombre dans une torpeur où la recherche s'éteint avec le problème. — Or chez l'homme — disons chez l'homme primitif — qui se heurte aux mêmes obstacles, la contrariété semble avoir été d'une nature particulière. S'il n'en avait pas été ainsi, si le primitif et l'animal avaient subi mentalement de la même manière l'épreuve que leur imposaient les circonstances, on ne comprendrait pas comment le premier aurait pu inventer l'arme et l'outil. Mais l'homme a aussi inventé la domestication et l'organisation sociale, qui semblent bien impliquer des attitudes mentales d'un genre nouveau. Ce n'est pas tout, et ce n'est même pas l'essentiel. Nous verrons qu'il y a lieu de poser, à côté des problèmes pratiques, des problèmes qui en sont spécifiquement distincts. Et ce sont ceux-là précisément qui ont donné naissance aux *premières formes de l'explication* proprement dite. L'analyse des différentes espèces de problèmes va ainsi nous amener progressivement au cœur même de notre sujet.

Demandons-nous tout d'abord de quelle nature sont les problèmes que l'intelligence animale est capable de se poser. Elle ne se les pose que sous l'effet d'une tendance organique dont la satisfaction se trouve momentanément empêchée, et elle ne cherche à les résoudre

qu'au moyen de perceptions présentes ou de souvenirs qui s'y rattachent immédiatement. L'animal, au fond, n'a qu'une méthode : il essaie, tâtonne, se trompe, recommence, jusqu'à ce qu'il ait réussi à ramener la situation nouvelle, qui l'embarrasse, à une situation ancienne, où il se meut à l'aise. C'est ainsi que les rats blancs ou les moineaux de Thorndike¹ parviennent à sortir du labyrinthe et à retrouver leur liberté. Les grands singes, au fond, ne procèdent pas autrement, et l'homme lui-même, dans bien des cas, au lieu de réfléchir et de raisonner, essaie et tâtonne : il allègue que, de cette manière, il trouve plus vite la solution. La vérité est qu'il répugne à se poser méthodiquement le problème : il lui faudrait en maintenir toutes les données à la fois sous le regard de son esprit. C'est une tâche pénible et il s'y dérobe le plus souvent. Mais l'animal s'en dispense toujours. Darwin² admirait fort le chien du colonel Hutchinson qui, ayant à rapporter deux perdrix, l'une morte, l'autre blessée, résout la difficulté en étrangeant cette dernière : c'était la première fois qu'il détruisait volontairement une pièce de gibier. En fait, le chien a mal résolu le problème : il aurait dû rapporter d'abord la perdrix blessée, et, dans un second voyage, la perdrix morte. Mais la solution qu'il a adoptée lui était dictée par la façon même dont la situation agissait sur sa conscience : la crainte de laisser échapper l'oiseau encore vivant devenait, en quelque manière, le centre de gravité du problème et elle a empêché le chien de le bien poser, c'est-à-dire de n'omettre aucun de ses termes.

1. Thorndike. *Animal intelligence*, 1898. Cf. G. Bohn. *La nouvelle psychologie animale*, 1911, p. 172 et suiv.

2. Darwin. *Descendance de l'Homme*, 3^e édit. française, 1884, p. 82.

Les comportements d'un animal à l'état libre, aux prises avec une situation difficile, seraient à coup sûr beaucoup plus révélateurs que les mécanismes et les labyrinthes les plus perfectionnés. Mais l'observation en est singulièrement malaisée et il a bien fallu, pour étudier l'intelligence animale, la soumettre méthodiquement à toute une série d'épreuves¹, dont le principal inconvénient est peut-être qu'elles sont graduées par ordre de difficulté croissante. En effet, bien que l'observateur n'intervienne jamais directement, il n'arrive pas à éviter toute espèce de dressage : l'animal s'habitue aux problèmes qu'on lui pose, aux instruments de plus en plus compliqués, mais non pas absolument nouveaux les uns par rapport aux autres, qu'on met à sa disposition : il y voit une sorte de jeu et son attention en éveil rassemble spontanément, sous forme de souvenirs utiles, ses expériences précédentes : la difficulté a beau s'accroître, il est chaque fois mieux armé pour la résoudre.

Il n'en reste pas moins que ces patientes et méthodiques expérimentations ont permis de déterminer, avec une approximation assez grande, la limite extrême que l'intelligence animale était capable d'atteindre. Tout au plus pourrait-on lui reprocher de l'avoir mise sous son jour le plus avantageux : c'était souligner artificiellement ses analogies avec l'intelligence humaine, au risque de laisser dans l'ombre les différences. Mais la signification et la portée de ces dernières n'en seront

1. Les plus récentes et les plus remarquables ont été faites par Köhler, à Ténériffe, sur des chimpanzés capturés au Cameroun, de 1913 à 1916. V. *Abhandlungen der Königlich. preussischen Akad. der Wissenschaften*, 1917 et 1918, et *Psychologische Forschung*, 1921. — P. Guillaume en a donné un excellent résumé dans le *Journal de Psychologie*, 1923.

que plus manifestes. — D'abord, les épreuves auxquelles Köhler soumet ses grands singes sont, en somme, de simples variantes sur un même thème. L'objectif à atteindre est toujours un fruit convoité. Seuls varient les obstacles qui les en séparent, les « détours » à faire ou les moyens à employer pour y parvenir. Mais presque toujours les données du problème et les éléments de la solution se trouvent dans le champ visuel et dans le rayon d'action de l'animal : il n'a qu'à rapprocher des sensations présentes et il le fait sous l'influence et comme sous la dictée de la tendance excitée. Il arrive qu'il tâtonne pendant des heures. Ce qui revient à dire qu'il esquisse une démarche directe sur l'objet en vue de s'en emparer, puis, repoussé par l'obstacle, en tente aussitôt une autre. Parfois aussi, il apprend ce qu'on veut lui enseigner « par une sorte de compréhension rapide, en abandonnant tout d'un coup les mouvements inutiles et en choisissant les mouvements appropriés : comme s'il saisissait le plan, le schéma de l'acte¹ ». L'orang-outang Julius, dans les expériences de Yerkes, hésite et cherche plus longtemps (quatre fois plus pour un problème donné) que ses camarades, mais il réussit tout d'un coup et ne se trompe plus dans la suite². — Est-ce à dire qu'il ait été guidé par une sorte d'idée directrice ? Peut-être y a-t-il eu simplement dans son cerveau, à un moment donné, la représentation globale et instantanée de la conduite heureuse : l'animal *s'est vu* tout à coup tournant l'obstacle et parvenant au but. Au reste, le nombre des combinaisons possibles n'est jamais très considérable et, là où la perception comporte un certain degré d'organisa-

1. H. Delacroix. *Le Langage et la Pensée*, p. 81.

2. Yerkes. *The mental Life of Monkeys*, 1916, Boston.

tion — c'est le cas chez la plupart des animaux supérieurs et surtout chez les Anthropoïdes — la combinaison convenable doit finir par sortir au bout d'un temps plus ou moins long. D'ailleurs, quelle peut être la durée d'une illumination de ce genre ? Imaginons un dispositif tel que l'on puisse empêcher l'animal d'agir à l'instant précis où il vient de *comprendre* : il est probable que les tâtonnements recommenceraient, avec des chances cependant de durer moins longtemps.

Mais, dira-t-on, les Anthropoïdes se servent d'instruments : ficelle, bâton, roseaux qui s'emboîtent les uns dans les autres, caisses superposables, échelles. L'Orang-outang à l'état libre se taille des massues dans la maîtresse branche des arbres, casse les fruits à coque dure avec des pierres. Des circonstances plus favorables l'eussent peut-être mis en mesure de s'avancer plus loin encore sur la route de la technique. Romanes¹ n'hésite pas à dire d'un Cébus qui avait la manie de dévisser les boutons de portes et de pincettes, qu'il avait compris le principe mécanique de la vis. C'est aller bien vite. D'abord il dévissait beaucoup plus volontiers qu'il ne revissait, il évitait la tâche qui exige vraiment quelque intelligence : car un imbécile peut à la rigueur démonter une machine, disjoindre les pièces assemblées par un boulon, un écrou ou une vis, il n'est pas capable de la remonter, parce qu'il ne la comprend pas. Tout au plus réunira-t-il deux à deux certaines parties, quitte à les dévisser à nouveau, et ainsi indéfiniment. Le petit enfant fait de même. Quand il a réussi une action, il la recommence en se bornant à en changer les termes. Si c'est là de la généralisation, on conviendra

1. Romanes. *L'Évolution mentale chez l'homme*, Paris, 1894, p. 60-64.

qu'elle ne va pas loin. En outre, quand le Cébus eut dévissé la poignée de la brosse à tapis, il songea bien à réunir les deux parties, mais il commença par le mauvais bout. Il n'était pas nécessaire qu'il comprît le pas de vis pour qu'il pensât à réunir après avoir séparé; il l'était, pour qu'il s'avisât de présenter à l'orifice le bout rayé.

Reste que le singe se sert intelligemment des instruments qui sont mis à sa disposition. Analysons un de ces cas, le plus simple de ceux que nous offrent les expériences de Köhler ¹. L'Anthropoïde, enfermé dans sa cage — d'ailleurs très vaste — aperçoit à quelque distance des barreaux une banane. Il cherche en vain à l'atteindre avec son bras, elle est hors de sa portée. Mais on y a attaché une ficelle dont le bout libre pénètre à l'intérieur de la cage. Après quelques tâtonnements, notre singe a l'idée de tirer sur la ficelle pour amener le fruit. Notons qu'aucun autre animal, pas même le chien, ne résout le problème. Mais on en découvre aisément la raison, si l'on veut bien admettre que « notre représentation de la matière » n'en est pas une sorte de vue photographique, mais qu'elle est « la mesure de notre action possible sur les corps ² ». Elle est déjà même cette action esquissée. Le singe ne *perçoit* pas la ficelle de la même manière que le chien, car il peut, ce qui est impossible à ce dernier, la saisir entre ses doigts, la pincer, la manipuler. Parce qu'il a des mains, sa perception a donc une modalité particulière, elle comporte l'esquisse d'actions qui lui sont propres, elle est un commencement de manipulation.

Cette qualité des perceptions chez le grand singe,

1. Köhler. *Art. cité* de P. Guillaume, p. 952.

2. Bergson. *Matière et Mémoire*, 7^e édit., p. 25.

leur « structure », leur degré déjà élevé d'organisation, renferme sans doute le secret de sa supériorité mentale. La main qui est « le premier des instruments d'analyse¹ » a donné à l'Anthropoïde une plus riche gamme d'actions possibles sur les choses et l'a amené tout près des découvertes techniques et de l'intelligence humaine. Mais elle ne lui a pas fait franchir l'abîme qui l'en sépare.

Les premiers hommes, en effet, si proches à tant d'égards des grands Singes, aux prises avec les mêmes problèmes, les ont posés autrement. Sous l'aiguillon de la faim, l'animal s'engage aussitôt dans les voies que lui ouvre le besoin, il va droit au but, ou à ce qui lui paraît en être le plus près, il multiplie ses démarches, prenant chaque fois le plus court, le long des trajectoires tendues par son désir. Ses échecs le laissent résigné et passif; ses succès sont sans lendemain. Mais l'homme, s'il se comporte dans une certaine mesure comme l'animal, prend en même temps conscience de la difficulté, en dehors (au moins relativement) des actes qu'il exécute pour la résoudre : la représentation — on pourrait déjà presque dire l'énoncé — du problème se fixe dans l'esprit, elle alourdit et ralentit l'agitation stérile que crée la tendance impatiente, elle inspire un plus grand nombre d'actes divers qui serrent de plus près la situation, qui en épousent les sinuosités; enfin, soit que les efforts aient échoué, soit qu'ils aient été couronnés de succès, elle persiste dans la conscience,

1. Maine de Biran.

qui peut la reprendre ainsi qu'une esquisse inachevée et travailler sur elle comme le chef d'armée sur le relevé photographique du terrain où se livreront les futures batailles.

Là est sans doute le point où bifurquent décidément l'intelligence animale et l'intelligence humaine. La qualité de ses souvenirs a assuré à l'homme son extraordinaire fortune : ils ne sont point rivés à la perception présente, ils ne s'évanouissent pas dès qu'ils ont cessé d'être utiles. Substituts des objets, ils les représentent assez longtemps pour que l'homme puisse se comporter comme si les objets eux-mêmes étaient présents. Entre la tendance et l'action, ils établissent une série de repatoires qui permettent à la conscience de varier ou d'allonger sa route, de faire des crochets, des « détours ». Ainsi sa mémoire libère l'homme des exigences du besoin : elle lui fournit le moyen de le satisfaire plus sûrement en le faisant davantage attendre.

Dès lors, quand la situation empêche la satisfaction immédiate d'une tendance donnée ou se présente autrement que le sujet ne s'y attendait, en d'autres termes, quand un problème se pose, l'homme cherche d'abord comme l'animal, la solution la plus rapide, par la méthode des essais et des erreurs ; puis cette agitation initiale — sorte de tribut payé au désir exaspéré ou à l'inquiétude — prend fin et les souvenirs qui ont quelque rapport avec la situation, au lieu d'être évoqués impérieusement et rejetés aussitôt, défilent comme au ralenti : leur vitesse semble réglée de telle sorte que la relation particulière de chacun d'eux avec la difficulté puisse être aperçue ; ils ne se bousculent pas, ne se mêlent pas, ils conservent l'ordre et le rang qui existent entre les choses qu'ils représentent. — S'il

s'agit, par exemple, du problème qui se posait au chien du colonel Hutchinson, ce n'est pas seulement la solution qui changera, c'est le problème lui-même. *Tous* les termes en coexisteront dans l'esprit de l'homme, parce que, à chacun d'eux, correspondra un souvenir pourvu d'une densité assez forte pour résister à l'appel impatient de la perception présente : ainsi lesté, le problème subsistera dans son entier et les chances d'une solution précipitée et défectueuse seront moins grandes. L'homme pourra concevoir l'idée d'un double voyage, sans que l'image de la perdrix morte le pousse à la rapporter aussitôt ; c'est que, dans son esprit, cette image est en quelque sorte alourdie de tout le poids des expériences semblables qui n'ont pas été oubliées. L'impulsion née de la crainte est ainsi automatiquement contenue, et le problème est correctement résolu. C'est déjà, si l'on veut, de la réflexion. Mais alors il faut ajouter que la réflexion commence où finit le réflexe, c'est-à-dire avec le souvenir.

En un mot, si le problème, chez l'homme, est bien toujours un désaccord perçu entre une tendance et la situation présente, cette fois la tendance passe à l'arrière-plan : la situation s'impose à l'esprit qui en fait le tour, en prend la mesure. Les souvenirs que l'obstacle appelle viennent atténuer la vivacité de la déception qu'il provoque : ils la refoulent, et les souvenirs utiles peuvent se présenter au choix de l'esprit. C'est ainsi que l'homme a été amené, pour résoudre les problèmes pratiques, à utiliser ce « détour » : la connaissance. Ne se produit-il pas un phénomène analogue lorsqu'une grave difficulté nous surprend, impréparés et ignorants ? L'émotion nous fait accomplir une série de démarches vaines, semblables de tout point à la stérile agitation du

chat enfermé dans une cage. Mais si, au contraire, nous bénéficions d'une expérience suffisante, si nous disposons d'un large capital de connaissances, l'émotion est plus facilement contenue et il nous est possible de procéder à un examen objectif de la situation. Savoir est une condition de sang-froid. Mais savoir, c'est se souvenir.

Il y a plus. Chez l'animal, le problème ne survit jamais à la satisfaction de la tendance. Quand la difficulté est vaincue, elle cesse d'exister pour lui. C'est, encore une fois, qu'il ne se souvient qu'au moment d'agir. L'homme, au contraire, se souvient encore après avoir agi ; le problème ne disparaît pas de la pensée, il la hante, l'obsède. Or, à présent, rien ne presse, le danger est écarté, la faim satisfaite. En quoi consiste donc ce revenant inutile ? La contrariété n'a pas disparu, mais elle a changé de nature : les choses, tout à l'heure, n'ont pas répondu à l'attente de l'homme. Il ne comprend pas, il est troublé, en suspens, il s'interroge, il se demande intérieurement : *pourquoi ?* A partir de ce moment, le problème, sous sa forme humaine, est né : il a un contenu spécifique, qui est *la prise de conscience de quelque chose d'insolite comme tel, accompagnée d'une sorte de malaise mental, et non plus seulement organique, qui subsiste jusqu'à ce que cet inconnu ait été ramené à du familier.*

C'est que les phénomènes extérieurs ont cessé d'être pour l'homme ce qu'ils sont toujours pour l'animal : de simples moyens dont la fin est la satisfaction des tendances organiques. Ils ont une existence propre, ils forment dans la mémoire des enchaînements stables. L'expérience vécue s'ordonne en souvenirs dont les différents degrés sont comme la transposition originale

du relief des choses et des événements. A chaque instant de sa vie, l'homme croit qu'il a tout embrassé de ce qui tombe sous ses sens, et lie une gerbe définitive. Le problème est précisément le trouble qui s'empare de lui lorsque son attente est déçue et qu'il est en présence d'un événement ou d'une situation qui résiste à tous les efforts qu'il fait pour l'incorporer à son système de l'univers. L'insolite jette le désarroi dans la conscience qui ne peut ni l'expulser, ni l'ignorer. Il y a bien là toujours désadaptation. Mais cette fois, tout semble se passer comme si c'était la conscience elle-même qui serait désadaptée par rapport à ses propres représentations. Il ne lui suffit pas de s'être tirée d'affaire, il lui faut remettre de l'ordre en elle-même, reconstituer, en faisant leur place aux éléments nouveaux, les synthèses menacées. La solution choisie au moment de l'action n'a pas été nécessairement la meilleure ; il fallait parer au plus pressé. Les divers partis qui se sont présentés alors n'ont pourtant pas été oubliés : ils sont essayés à leur tour, mais cette fois *à tête reposée*. Beaucoup d'inventions sont peut-être nées ainsi d'exercices gratuits ou même de jeux désintéressés. Les flammes allumées accidentellement par la foudre ou les laves brûlantes des volcans¹, ou même l'étincelle jaillie du choc de cailloux violemment heurtés, n'ont sans doute pas donné directement à l'homme l'idée de faire du feu. Mais peut-être s'est-il *amusé* — et telle serait la plus ancienne forme de l'expérimentation — à frotter des silex pour en tirer à nouveau l'étincelle qu'il avait produite une première fois par hasard, puis à essayer la même opération avec d'autres substances, par exemple

1. Buffon.

avec des morceaux de bois sec. On sait que ce dernier procédé est employé par la plupart des sociétés inférieures. Restait cependant à *penser* à utiliser cette propriété. Si le souvenir est le premier stade de la découverte, la reproduction volontaire, en manière de jeu ou d'exercice, en est le second, mais c'est le besoin qui la mène à son terme. Un hiver particulièrement rigoureux, le manque de fourrures ont pu faire naître dans l'esprit du chasseur primitif l'idée de produire de la chaleur par frottement. Toute invention se ramènerait ainsi en dernière analyse à un souvenir bien placé. Il est même probable que ce sont les solutions *après coup* qui ont contribué le plus aux progrès de la technique. Le troglodyte qui a subi en rase campagne, loin de sa caverne, l'attaque d'un fauve et qui a réussi à le vaincre grâce au silex épointé dont il tenait le talon au creux de sa main ou à sa lourde massue de bois dur, peut fort bien avoir eu le sentiment que la mort l'a serré de près et qu'il eût été, et qu'il serait à l'avenir préférable pour lui d'éviter un corps à corps aussi hasardeux. Mais comment ? En lançant son arme à distance, mais avec une force suffisante pour tuer ? En construisant des abris fortifiés répartis sur le terrain de chasse de la tribu et pouvant offrir un refuge en cas d'alerte ? En creusant des fosses dissimulées par des feuillages ? Les modalités de la découverte n'importent pas pour le moment et il n'entre pas dans notre dessein de les analyser en détail. Mais il est clair que l'admirable technique humaine est sortie d'une manière de poser les problèmes en s'en remémorant tous les termes que ne connaissait pas l'animal.

Pouvons-nous aller plus loin ? On a cru trouver dans l'outil le secret dernier de la supériorité mentale de

l'homme et par suite dans l'intelligence, qui l'a inventé et fabriqué, le creuset d'où devait nécessairement sortir l'intelligence réfléchie. La taille intentionnelle du silex contient déjà en germe toutes les démarches de la pensée humaine. L'*homo sapiens* descend en ligne directe de l'*homo faber*. La science est fille de la technique

Nous rechercherons tout à l'heure les origines de cette théorie si répandue et nous essaierons de dénoncer et de dissiper les illusions sur lesquelles elle nous paraît reposer. Mais nous voudrions indiquer auparavant pour quelles raisons nous ne croyons pas pouvoir l'accepter.

D'abord, si l'*homo faber* résout infiniment mieux que le plus intelligent des Anthropoïdes les difficultés qu'il rencontre à chaque pas dans sa lutte pour l'existence, cependant il ne les résout, lui aussi, qu'en fonction de ses besoins. La situation est plus largement et surtout plus longtemps éclairée. Toutefois cette lumière, qui a sa source dans l'excitation d'une tendance, ne lui survit pas indéfiniment. Sans la permanence et la répétition fréquente de certaines nécessités et de certains périls, il est probable que la technique fût demeurée très rudimentaire. Supposons que les circonstances difficiles et dangereuses où ont vécu les premiers hommes eussent changé sans cesse et de fond en comble : à coup sûr ils n'auraient pas très sensiblement devancé les primates.

Mais surtout l'intelligence pratique, tout entière à ses fins, ne pouvait guère s'arrêter à considérer ses moyens. Pourquoi l'aurait-elle fait ? Le mécanisme de ses opéra-

tions ne l'intéressait pas et ne pouvait pas l'intéresser. Elle n'était pas curieuse d'elle-même. Elle ne l'est encore que fort peu de nos jours : comment l'eût-elle été à une époque où l'action l'absorbait toute ? Sans doute il a bien fallu qu'un moment arrivât où elle prît conscience d'elle-même. Il l'a bien fallu, puisque c'est effectivement ce qui s'est passé. Mais la question est de savoir si ce progrès va de soi et s'il était impliqué nécessairement dans la nature même de l'intelligence pratique. Or, rien n'est moins évident, car la première démarche de celle-ci est « d'engager des notions sans les apercevoir. Nous jouons notre science avant de la posséder... Nous sommes lents à prendre conscience des procédés d'action que nous pratiquons d'emblée¹ ». Dira-t-on que nous y parvenons avec le temps, qu'à force de jouer notre science nous finissons par la posséder, et qu'un moment vient où nécessairement l'intelligence, sorte de pensée de la pensée, se découvre elle-même ? L'affirmation est gratuite et, en outre, les faits la démentent.

Quelle est, en effet, l'attitude de l'artisan à l'égard des outils qu'il a inventés ou qu'il utilise et des effets qu'il en tire ? Cherche-t-il — à moins qu'il n'ait passé par l'école et qu'il se soit doublé d'un savant qui s'ignore — à en comprendre le mécanisme et à en faire la théorie ? En aucune manière. Le brasseur d'affaires n'est d'ailleurs pas plus capable de donner la vraie raison de ses succès. On a relevé avec raison la décourageante banalité des préceptes d'un Carnegie lorsqu'il veut indiquer aux autres le moyen de faire fortune². Rien n'est plus malaisé que le passage de la pratique à

1. H. Delacroix. *Le Langage et la Pensée*, p. 579.

2. Louis Weber. *Le Rythme du Progrès*, 1913, p. 90.

la théorie. Mais s'il en est ainsi de nos jours et en dépit même de notre culture scientifique, qu'on songe à ce qui devait avoir lieu aux débuts de l'humanité. « Chose étonnante, écrit Espinas ¹, ni l'outil ni même la machine n'obligent toujours l'ouvrier à une conscience nette des fins réalisées par leur moyen, et surtout du pouvoir qu'a l'homme de varier indéfiniment ses procédés à la lumière de l'expérience en vue de satisfaire des besoins nouveaux. L'outil ne fait qu'un avec l'ouvrier; il est la continuation, la projection au dehors de l'organe; l'ouvrier s'en sert comme d'un membre prolongé sans penser presque jamais à en remarquer la structure ni à chercher comment ses diverses parties s'adaptent si bien à leur but ². » — On peut admettre à la rigueur que l'inventeur de l'outil ait eu l'intuition des principes qu'il appliquait et du merveilleux mécanisme mental qui le conduisait à cette précieuse découverte et qu'il ait entrevu la possibilité d'autres découvertes analogues. Mais cette intuition ne saurait produire les effets d'une idée claire et distincte, déclancher une action suivie. Et surtout elle disparaît complètement chez ceux qui ne font que se servir d'un instrument qu'ils n'ont pas inventé. — La machine ne contient pas davantage à l'état embryonnaire la mécanique : elle n'est, elle aussi, qu'une « projection inconsciente », non plus, sans doute, des parties terminales des membres, mais de « l'articulation qui unit les membres entre eux et au tronc et leur permet, en jouant les uns sur les autres, d'exécuter des mouvements déterminés à l'exclusion des autres mouvements ³ ».

1. A. Espinas. *Les Origines de la technologie*, 1897, p. 45.

2. Cf. Lévy-Bruhl. *La Mentalité primitive*, 1922, p. 518.

3. Espinas. *Ibid.*, p. 45-46.

Quand les chiens arctiques, dès qu'ils entendent la glace craquer sous leurs pas, s'écartent les uns des autres, avec les traîneaux auxquels ils sont attelés, ils cherchent par cette tactique à diminuer la pression en répartissant le poids, ils font de la mécanique sans le savoir. L'*homo faber* sera de même, pendant fort longtemps, un mécanicien qui ignore la mécanique. Il est si loin de comprendre l'immense portée de ses inventions, qu'il ne songe ni à s'en étonner ni à les admirer : leurs auteurs restent anonymes ou tombent rapidement dans l'oubli. « Les moyens dont ils s'étaient servis pour réaliser leur œuvre ne paraissent pas la plupart du temps dignes de mémoire¹. » Le mythe du héros civilisateur appartient à une époque tardive, et toutes les inventions n'ont pas eu les honneurs du mythe. Seule, la découverte du feu a été universellement célébrée comme le don d'un dieu ou l'exploit d'un héros². Or, si elle est remarquable par la puissance et la variété de ses effets, elle est la moins propre à déceler aux hommes les principes généraux de la mécanique. — Il en est pourtant qui ont été l'objet d'une vive admiration. Mais cette admiration n'était pas provoquée par ce que nous appellerions aujourd'hui leur intérêt et leur portée scientifiques. C'étaient des jouets ingénieux, des automates : les Grecs les nommaient des *θαιμαρτα* et les prisait fort. Un de ces *θαιμαρτα* a précisément été, seize siècles avant Denis Papin, la marmite à vapeur. Mais le Grec qui l'a inventée et ceux qui l'ont admirée n'y ont vu qu'un jouet³. La plus ancienne mention que

1. Id. *Ibid.*, p. 83.

2. Frobenius. *The childhood of the mankind*, chap. xxv.

3. Tannery. *Histoire de la Mécanique*, in « Revue de Synthèse historique », 1902.

nous connaissions des verres brûlants est la bouffonnerie d'Aristophane dans les *Nuées* : il se moque de Socrate, qui, entrevoyant sans doute dans ce phénomène une loi importante, l'étudiait curieusement¹. A l'époque de saint Louis, le rabbin Jechiel, si l'on en croit la chronique, s'éclairait sans huile ni essence et il avait inventé un « clou magique » dont les propriétés semblent bien avoir été celles de la pile électrique². Il n'en faudra pas moins de longs siècles avant que l'électricité, l'optique et la thermo-dynamique voient le jour. — A part les *θεῶματα*, les seules machines qui échappent à l'indifférence générale, sont celles qui ont un usage rituel, comme le foret à courroie ou la roue, ou qui reçoivent une application dans les jeux ou à la guerre³. C'est par sa relation aux passions de l'homme que la technique sort de l'ombre. Mais l'homme n'en prend pas pour autant conscience des principes qui la régissent.

L'argument décisif nous est fourni par l'histoire même des progrès de la technique. Ils ont été extrêmement lents et discontinus. « Ce qui est frappant, dans l'ordre des inventions positives, c'est leur discontinuité, leur apparition sporadique, à certaines époques séparées par de longs intervalles d'inactivité, de stagnation, et même de recul⁴. » A la fin du paléolithique la technique, qui avait atteint chez les Magdaléniens un si brillant développement, marque le pas, puis, aux premiers temps du néolithique, elle rétrograde nettement⁵. Il est possible que de grands cataclysmes, ou l'irruption de races

1. Aristophane. *Les Nuées*, v. 766.

2. El. Lévi. *Histoire de la Magie*.

3. Espinas. *Op. cit.*, p. 46.

4. Weber. *Le Rythme du Progrès*, p. 138-139.

5. *Ibid.*, p. 266.

plus arriérées comme celles qui ont chassé les hommes de Cro-Magnon, aient été la cause de cette décadence. Toutefois, il semble bien que la courbe des progrès de l'outillage ait suivi avant tout celle des besoins. Un moment a dû arriver où la satisfaction de ceux-ci a été suffisamment assurée par un certain nombre de pratiques, où toutes les grosses difficultés ont été convenablement résolues. Les Magdaléniens, si fins artisans, n'ont jamais songé à tailler la pierre : l'os et le bois, plus tendres et moins friables, leur fournissaient tous les instruments nécessaires¹.

Sans doute il faut tenir compte aussi du mélange intime et constant, aux époques primitives, de la technique et de la religion. Le formalisme de l'une s'étend de bonne heure à l'autre. Armes et outils reçoivent des contours, un agencement définis : il est interdit d'y apporter le moindre changement. « La série des gestes de l'artisan est aussi uniformément réglée que la série des gestes du magicien². » Mais ce caractère mystique des instruments usuels est-il bien contemporain de leur invention? Vraisemblablement, quand ils en ont été revêtus, ils faisaient déjà partie du patrimoine traditionnel de la tribu et ils étaient enveloppés dans la même vénération superstitieuse. La période de découverte est achevée. L'outillage est constitué. Les rites qui le protègent contre toute innovation font songer à la mousse dont se couvrent les pierres lorsqu'elles sont restées longtemps immobiles dans un recoin d'ombre humide. L'adaptation technique de l'homme à son milieu une fois terminée, la religion s'en empare et la

1. J. de Morgan. *L'Humanité préhistorique*, p. 70.

2. Hubert et Mauss. *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*. (Année Sociolog., t. VI). Ch. II.

consacre. Mais ce n'est pas elle qui lui a dit : Tu n'iras pas plus loin.

Au reste, dans les civilisations plus avancées, la technique ne tarde pas à s'affranchir de la religion. Or, on constate que, même libre, elle continue à progresser avec une étonnante lenteur. Les notions qu'elle engage restent dans l'ombre. Les liens logiques qui unissent entre elles diverses inventions ne sont pas aperçus. Seuls le hasard, ou quelque nouveau besoin, opèrent une déduction dont l'esprit humain n'est pas encore capable. — Ainsi, jamais les Égyptiens n'ont été en mesure de faire la théorie de leur outillage, pourtant déjà très perfectionné. Ils possédaient une technique usuelle, avec ses ateliers, ses traditions, ses problèmes bien définis, correspondant aux besoins fondamentaux et permanents de la vie matérielle. Mais de cette technique ils n'ont jamais extrait que des recettes. Or, si la recette imite parfois à s'y méprendre le principe ou la loi, un abîme l'en sépare, que l'*homo faber* ne saurait franchir de lui-même. — Les Grecs eux-mêmes, si merveilleusement doués et placés au confluent de plusieurs civilisations puissantes, n'en ont pas moins mis trois ou quatre siècles pour s'assimiler les résultats d'une élaboration technique millénaire et avant de s'aviser d'en faire la théorie. Et à travers quelles difficultés et quels tâtonnements ! Longtemps la mécanique rationnelle demeura indigente. Au iv^e siècle après Jésus-Christ, Pappus, bon géomètre pourtant, n'était pas encore en mesure de donner une théorie correcte du plan incliné¹. Cependant les Grecs ont vraiment, nous le verrons, découvert la science. Est-ce à la technique qu'ils l'ont

1. Weber. *Le Rythme du Progrès*, p. 278.

dû ? Si les problèmes que soulevait la mesure pratique des aires ont donné à un Pythagore l'idée de raisonner sur les nombres eux-mêmes en dehors de toute application¹, c'est que Pythagore avait déjà l'intuition de la science pure. Des milliers de calculateurs et de « tendeurs de corde » égyptiens ou phéniciens n'ont pu faire un mathématicien². Dans le cerveau d'un Pythagore un événement capital s'est produit : le nombre s'est séparé de l'objet nommé. Mais Pythagore ne calculait pas pour s'enrichir. Platon a montré, dans un texte souvent cité³, que l'ennemi des belles disciplines (κατὰ τὰ παιδεύματα) était l'amour des richesses, qui engendre la servilité. L'homme ne recherche pas la sagesse mais le savoir-faire, qui dégénère vite en πανουργία : c'est précisément le cas des Égyptiens, des Phéniciens et de beaucoup d'autres peuples, qui ont été des marchands avant tout. Mais la sophistique, au temps de Socrate, n'était autre qu'une technique du succès, l'ensemble des préceptes pour réussir : elle n'avait que faire, croyait-elle, de la vérité ou de la vertu. En la combattant, Socrate fut amené à mettre la science en dehors et au-dessus de l'art et même à en faire la condition véritable du succès. En voulant fonder la justice, il découvrit le concept, qui fondait la science. Car le concept était avant tout pour lui ce qui ne varie pas avec l'intérêt ou la passion de chacun. Ainsi, bien loin d'être sortie de la technique, c'est d'une attitude de l'esprit radicalement différente et même opposée que la science est née⁴.

Enfin, non seulement la technique n'a pas engendré la

1. L. Brunschvicg. *Les Étapes de la philosophie mathématique*, p. 31.

2. Voir ci-dessous, p. 309 et suiv.

3. Platon. *Leg.* 747.

4. V. chap. VIII, *Le redressement de l'explication*.

science, mais encore elle lui doit ses progrès ininterrompus à l'époque moderne. « Les plus belles applications pratiques résultent le plus souvent de la spéculation la plus théorique. Elles sont le fruit de la recherche désintéressée ¹. » L'histoire des sciences le démontre et on ne songe guère d'ailleurs à le contester. On admet également, en général, la plupart des faits que nous venons d'invoquer et il en est d'autres, dont l'analyse nous eût entraînés trop loin, qui n'auraient pas non plus, croyons-nous, soulevé d'objection : par exemple, l'extraordinaire habileté technique de sauvages — et même de civilisés — qui seraient incapables de poursuivre un raisonnement quelque peu abstrait, ou, inversement, la maladresse de vrais savants quand ils sont aux prises avec un outil usuel ou un problème pratique.

D'où vient donc que l'on méconnaît ou que l'on néglige la différence si tranchée, voire l'opposition, qui existe entre ces deux formes d'intelligence et qu'on veut à toute force que l'une, la plus élevée, soit sortie de l'autre ?

En premier lieu, pour le sens commun, le progrès se fait toujours en droite ligne et d'une façon continue : ce qui arrive était nécessairement contenu dans ce qui a précédé, la plante est tout entière dans la graine et en sort par voie de développement graduel. L'antique tailleur de silex est l'ancêtre lointain, mais direct, du savant moderne. Puis la théorie évolutionniste est venue donner une apparence de rigueur à ce vieux préjugé. « La

1. Abel Rey. *Coup d'œil sur la mathém. égyptienne* (Rev. Synth. hist., 1926).

pensée scientifique issue de la pensée populaire, clôt le développement biologique continu qui commence aux manifestations de la vie les premières et les plus simples¹. » L'intelligence n'a pu être qu'un instrument d'adaptation au service de l'organisme, et tout ce qu'elle deviendra par la suite, elle l'est déjà virtuellement. Les gestes de l'*homo faber* esquissent par avance toutes ses démarches ultérieures. — Enfin, par une curieuse inconséquence, l'anti-intellectualisme contemporain, tout en combattant le « faux évolutionnisme » de Spencer, retient sa conception de l'intelligence, sans se demander si elle ne serait pas viciée par les principes mêmes de la doctrine. L'intelligence, nous dit-on en effet, par suite de sa destination biologique, est « relative aux nécessités de l'action ». « Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit. » Il en résulte qu'elle vise tout d'abord à fabriquer. Mais la fabrication s'exerce sur la matière et sur ce qu'il y a d'inerte et de solide dans la matière. L'objet principal de l'intelligence est donc le solide inorganisé : elle ne se représente clairement que le discontinu, l'immobile, et même quand elle n'opère plus sur la matière brute, elle suit les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération. « Si habile à manipuler l'inerte, elle étale sa maladresse dès qu'elle touche au vivant. » Elle est « caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie² ».

Sans doute nous sommes prévenus que le schéma qu'on nous présente a une raideur géométrique qu'il convient d'estomper et à laquelle il sera toujours aisé de substituer « la souplesse de la vie³ ». Mais tout l'art

1. Mach. *La Connaissance et l'erreur*, tr. fr., p. 12.

2. Bergson. *Évol. créatr.*, p. 165-167, 179.

3. Id. *Ibid.*, p. 149.

du monde ne saurait empêcher que ce schéma ne dessine qu'un des aspects, ou plutôt une des méthodes de l'intelligence : on aura beau lui donner les formes les plus floues, on n'obtiendra jamais que la description de la méthode de fabrication, *qui ne représente même pas la totalité de la technique*. Celle-ci, en effet, est l'ensemble des procédés au moyen desquels l'homme cherche à résoudre les problèmes pratiques. Or, l'invention mécanique correspond à une catégorie seulement de ces problèmes — à ceux dont la nature est telle que la solution ne peut en être obtenue qu'à l'aide d'un intermédiaire matériel. Mais lorsque le chasseur préhistorique du Turkestan, au lieu de se borner à tuer à coups de flèches le bœuf ou la chèvre sauvages, s'est avisé de capturer leurs petits, de les nourrir, de les élever, de les accoupler une fois grands, de les parquer, de les traire, son intelligence opérait-elle encore « sur la matière brute » ? Non, sans doute. Elle ne s'en sentait pas moins tout à fait à son aise, puisque les kjoekkenmoeddings danois, qui semblent antérieurs au néolithique, — on n'y découvre pas la hache polie — renferment en grandes quantités des fossiles de plantes cultivées et d'animaux domestiques. C'est donc que la technique de la culture et de l'élevage avait atteint de bonne heure un très haut développement : toutes les espèces que nous connaissons de nos jours en Europe figurent en effet dans ces vestiges, et elles diffèrent déjà considérablement de leurs ancêtres sauvages¹. « Les habitants des villages lacustres, dit Lubbock, cultivaient trois variétés de froment, deux espèces d'orge et deux espèces de millet² ». — Il y a plus : non

1. Th. Veblen. *The Instinct of workmanship*, 1918, p. 63 et suiv.

2. Lubbock. *L'homme préhistorique*.

seulement l'homme a eu, dès les époques les plus reculées, le sens, et il faut même dire l'intelligence de la vie, mais encore cette intelligence de la vie semble avoir distancé de bonne heure l'intelligence mécanique. En effet, tandis que les arts mécaniques restent relativement grossiers, même lorsque des inventions nouvelles sont importées du dehors, la technique des espèces vivantes est remarquablement perfectionnée : le Danois de l'époque des kjoekkenmoeddings était un fin cultivateur et un éleveur habile, mais un artisan médiocre. — L'ethnographie confirme entièrement les enseignements de la préhistoire. La Polynésie et l'Indonésie révèlent la même discordance entre les deux techniques, la même avance des arts de l'élevage et de la culture. Leurs croyances et leurs mythes trahissent d'ailleurs un sens profond de la vie et un intérêt passionné pour tout ce qui est vivant. Il en est de même dans l'Inde. Inversement « l'appréciation mécanique, positive, des phénomènes externes et matériels paraît être à un degré tout particulier difficile, inadéquate, incompatible avec le génie de la race »¹. Loin de ne pas comprendre la vie, on pourrait presque soutenir que l'intelligence primitive a eu besoin, pour comprendre les choses, de leur donner la vie.

Dira-t-on que ce *sens de la vie* n'est que ce qui subsiste dans l'âme humaine de la « nébulosité vague » aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence et qu'il faut parler d'instinct ou d'intuition ? Mais c'est là une hypothèse dont nous pouvons peut-être faire l'économie. Mieux vaut reconnaître que *la fabrication des outils artificiels n'a pas*

1: Th. Veblen. *Op. cit.*, p. 73.

été nécessairement la forme primitive de l'intelligence, que cette forme, en tout cas, n'a pas été la seule à l'origine et que les autres n'ont pu en être dérivées.

Et il nous faut bien l'admettre si nous voulons comprendre la médecine et la vie sociale dans les sociétés inférieures. — L'intelligence primitive n'a pas méconnu le rôle des facteurs psychiques dans la plupart des maladies : au contraire, elle l'aurait plutôt exagéré. La médecine du chamane est avant tout une médecine psychologique. « Les remèdes agissant par l'intermédiaire de l'esprit ont été probablement les premiers que l'homme ait employés¹ », et il n'y a sans doute rien de moins neuf que la *mind cure* dont on fait de nos jours tant de bruit. — La vie en commun soulevait d'autres problèmes, plus éloignés encore, si possible, de l'ordre mécanique. Ils ont été résolus, le plus souvent, avec une habileté qui achève de nous convaincre de l'extrême souplesse de l'intelligence primitive. La solution par la force des conflits, soit entre les individus, soit entre les groupes, est loin d'avoir toujours prévalu. Il ne serait pas impossible qu'elle eût été considérée de bonne heure comme la plus mauvaise. Dans les dépôts néolithiques, par exemple en Scandinavie, on compte les outils par centaines et les armes par douzaines seulement². Maintes peuplades actuelles ont des mœurs douces et paisibles ; le recours aux armes y est des plus rares, la criminalité à l'intérieur du groupe est faible. Une étude approfondie de leur « diplomatie » nous causerait sans doute bien des surprises et peut-être quelque confusion. D'autre part l'ordre social est réglementé avec une surprenante minutie. Institutions,

1. Rivers. *Medicine, Magic, and Religion*, p. 122.

2. Veblen. *Op. cit.*, p. 128. Cf. Montélius. *La Suède préhistorique*.

mœurs, croyances, légendes, contes, chansons révéleraient, si on pouvait les dépouiller de la gangue dont la tradition et le temps les ont revêtus, une curieuse connaissance des plus secrets replis de l'âme humaine. L'outillage de ces subtils psychologues n'en est pas moins, dans bien des cas, des plus rudimentaires : c'est que, même grossier, il suffit à assurer la subsistance et la sécurité, et il cesse de progresser dès que sont résolus les problèmes pratiques les plus importants. Mais la complexité des situations sociales ne saurait s'accommoder de solutions simples et peu nombreuses. Il faut du temps avant que tout soit réglé. *L'état de problème* se prolonge, tient l'intelligence en haleine et la pousse sans cesse à la recherche de nouveaux expédients.

Ainsi, dès ses premières démarches, l'intelligence brise le cadre étroit de la technique matérielle où l'on prétend l'enfermer. La diversité des problèmes qu'elle est en mesure de résoudre révèle sa souplesse, la multiplicité de ses aptitudes. Elle n'est ouvrière qu'à ses heures et selon les circonstances. Mais il est vrai que lorsque l'esprit humain a commencé à *réfléchir*, il a eu recours de préférence à la plus humble de ses méthodes. Les premiers philosophes conscients ont été ceux qui, réagissant contre l'animisme, cette métaphysique spontanée qui peuplait d'esprits l'air, la terre et les eaux, ont préconisé « un idéal de marche vers la nature ou de retour à la nature ». Mais pour vaincre « l'inaptitude radicale et foncière à saisir le donné en tant que donné » dont souffre l'homme ¹, pour consolider la conception naissante de l'empirisme, ils ont été amenés à

1. L. Brunschvicg. *L'Expérience physique et la Causalité humaine*, p. 587, § 263.

concevoir l'univers sur le type des outils fabriqués par la main de l'homme, et par conséquent comme une vaste machine composée d'éléments inertes, juxtaposables à la manière des pièces d'une construction, qu'ils pouvaient démonter et remonter à leur gré. C'était ce que l'expérience leur offrait de plus solide, un fond où ils pouvaient jeter l'ancre. La première forme du *connaître* aurait donc bien été, en un sens, le *faire*. Seulement il ne faut pas oublier que *nous ne nous trouvons pas ici à la source de l'évolution de la pensée* : cette première « physique » est apparue relativement tard. Il y a plus. La spéculation s'est emparée des procédés de la technique matérielle qui se prêtaient si bien à ses desseins ; elle les a perfectionnés, elle y a joint la géométrie et le calcul — ou plutôt elle les en a extraits, car l'artisan est naturellement géomètre et calculateur — et elle s'est crue suffisamment armée pour résoudre tous les problèmes, y compris ceux de la vie et de l'esprit. Elle s'est engagée à fond dans cette fausse direction. Elle a évolué pour son compte, mais *en marge du fleuve principal*, auquel elle a subrepticement emprunté le mouvement qui a continué à l'animer. Mais la véritable évolution de l'esprit humain nous échappe si nous persistons à voir dans ce canal latéral et artificiel le fleuve lui-même.

Comment, en effet, réussira-t-on à faire dériver toute la pensée humaine de l'intelligence pratique ? A l'aide d'un artifice qui consiste à la doter de propriétés qu'elle n'acquiert en réalité que lorsque la science est née, bien que l'on croie pouvoir les déduire de sa seule aptitude à fabriquer des outils. Elle taille, nous dit-on, ses outils dans n'importe quelle substance : il lui suffit qu'elle offre une résistance déterminée. La forme seule l'inté-

resse, non la matière, le rapport et non la chose. Or, « une forme, justement parce qu'elle est vide, peut être remplie tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien. De sorte qu'une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même¹. » On se donne ainsi d'un coup toute l'intelligence, y compris son progrès, qui est précisément en question, puisqu'on estime que, en fabriquant, l'intelligence s'affranchit de ces besoins mêmes qu'elle a pour fonction de satisfaire. On reconnaît pourtant qu'elle est rivée aux objets matériels, qu'elle est endormie dans l'utilité, « hypnotisée sur son travail ». Mais elle n'est pas « incapable de se replier sur elle-même », elle « réfléchit », parce que, « en dehors de l'effort pratiquement utile, elle a un surplus de force à dépenser » : elle l'emploie à se libérer. « C'est une conscience qui s'est déjà, virtuellement, reconquise sur elle-même. » Le langage ne fait qu'achever cette conquête et ainsi s'ouvre « aux yeux de l'intelligence, qui regardait dehors, tout un monde intérieur, le spectacle de ses propres opérations² ». — En un mot, la science est contenue dans l'outil. Mais que l'on y regarde de près : ce n'est pas de l'outil qu'on la déduit, c'est de l'intelligence même, qui est définie en fonction de la science. La pensée n'évolue pas, parce qu'on lui attribue purement et simplement tout ce qu'elle a conquis. Son véritable devenir nous échappe. C'est une fausse histoire qu'on écrit d'elle.

1. Bergson. *Évol. créat.*, p. 164.

2. Id. *Ibid.*, p. 172-173.

La technique matérielle eût-elle progressé d'une façon si lente et si capricieuse, si la connaissance formelle et réfléchie avait été vraiment inhérente à l'intelligence pratique ? Pourquoi les rapports logiques qui unissent les inventions les plus voisines sont-ils demeurés inaperçus pendant des milliers d'années ? Puisque les formes sont constituées, pourquoi n'ont-elles pas été remplies tour à tour par le nombre indéfini de choses qu'elles sont susceptibles de recevoir ? Ces objections suffiraient, si l'on n'était pas dominé par l'idée que l'intelligence pratique et l'intelligence réfléchie ne diffèrent qu'en degré et que le passage de l'une à l'autre ne soulève pas de difficulté : c'est affaire de temps ; ce qui est obscur devient clair, ce qui est implicite, explicite. Mais on ne voit pas que toute la question, précisément, est là. *L'illusion tenace de la continuité masque le problème même de l'évolution.* Nous n'en aurons raison que si nous montrons qu'elle repose à son tour sur une conception fausse de la conscience elle-même.

Nous avons une tendance, en effet, à ne voir dans la conscience qu'un élément secondaire, un *épiphénomène*, qui ne change rien, au fond, qu'il soit présent ou absent, à la nature des phénomènes psychologiques : ceux-ci se déroulent selon leur loi ; un peu plus ou un peu moins d'éclairement ne les modifie guère. « Tant qu'on ne s'attache qu'à la conscience, on ferme les yeux sur ce qui est, au point de vue psychologique, la différence capitale entre l'intelligence et l'instinct ¹. » La conscience

1. Bergson. *L'Évolution créatrice*, p. 153.

ne crée que des différences de degré et non de nature. L'intelligence pratique engage des notions dont elle n'a pas conscience ; quand elle les emploiera en connaissance de cause, la science sera née. Or, ce ne saurait être qu'une question de temps : la conscience est donnée, elle s'étendra peu à peu et occupera toute la scène, comme, au théâtre, l'aurore factice pénètre graduellement dans tous les recoins et finit par inonder de lumière l'ensemble du décor. Notre propre expérience interne nous conduit à concevoir la conscience comme une quantité, comme un éclairage d'intensité variable. Rien ne nous semble plus aisé que le passage de l'inconscient au conscient, parce que rien, en effet, ne nous est plus familier. A chaque instant, et comme à volonté, une même représentation sort de l'ombre ou y rentre. A chaque instant, nous faisons ou nous éteignons la lumière : c'est par cette image, du moins, que nous nous définissons à nous-mêmes ce qui se passe, mais l'image finit par se substituer au phénomène et elle lui impose son caractère simple et quantitatif. Nous ne prenons pas garde que c'est l'habitude de la réflexion qui a fait de notre conscience ce phare mobile dont nous croyons posséder toutes les commandes. Mais descendons un peu plus au fond de nous-mêmes : nous y découvrirons vite des replis que le faisceau lumineux n'atteint pas. Il n'est même pas besoin d'invoquer les singularités bien connues de la vie inconsciente. Les faits les plus simples seront ici les plus instructifs. Je prends très souvent un petit sentier mal tracé qui mène à travers la montagne à un village voisin. Je le connais bien, il traverse en oblique un bois assez touffu, longe une crête, descend à mi-côte d'un ravin : ces points de repère me suffisent, l'habitude fait le reste. Mais si un

ami, étranger au pays, désireux de se rendre seul au hameau, me demande de lui expliquer le chemin, je constate que j'en suis incapable. Ainsi, dès que je ne parcours pas ce sentier, je cesse de le connaître, puisque je ne puis pas *le faire connaître*. Je n'en puis tracer le levé topographique qui en serait la vraie connaissance, claire, explicite, communicable, la connaissance qui est le propre de la science. Mon impuissance est radicale. Mais c'est qu'elle a des causes profondes. Je ne me suis préoccupé que de savoir mon chemin et je me suis contenté d'y adapter mes yeux et mes jambes. J'ai obtenu ce que je désirais, mais je n'ai eu que cela. Pour être en mesure de l'expliquer à d'autres, il aurait fallu que je me fusse intéressé au chemin en lui-même, que je me fusse par conséquent *désintéressé* de son rapport à mes besoins propres. Or, c'est là une attitude mentale entièrement nouvelle, une véritable inversion du sens dans lequel l'esprit est naturellement orienté. La distance à franchir n'est ni plus ni moins que celle qui sépare le chemineau, qui cherche à reconnaître sa route, de l'officier d'État-Major, qui lève la carte de la sienne.

Or, si l'on constate une telle impuissance chez des individus cultivés et habitués à réfléchir, on accordera sans peine que, chez les premiers hommes, elle a dû être presque absolue. Une fois effectué l'ajustement au milieu extérieur, une fois assuré, grâce à l'outil, un minimum de bien-être et de sécurité, toute la science enclose dans la technique semble devoir y rester à jamais ensevelie. L'outil est plus mobile que l'instrument organisé inventé par l'instinct, il a plus de jeu, il dépasse dans une certaine mesure le but pour lequel il a été créé, il permet « à l'intelligence un travail supplémentaire,

c'est-à-dire désintéressé¹ ». Mais cette indépendance ne va pas très loin. Moins *adhérent* que l'outil instinctif, il l'est encore dans une large mesure : il demeure rivé aux problèmes auxquels il apporte une solution et aux besoins qui sous-tendent ces problèmes. Par quel miracle, par exemple, le primitif se serait-il avisé de réfléchir sur le levier dont il fait usage, autrement que pour l'améliorer, en accroître le rendement, l'appliquer à des tâches plus difficiles ? Toute la théorie mécanique est impliquée dans ces perfectionnements successifs. Mais encore une fois le primitif ne l'en dégage pas, il n'est même pas capable de déduire *pratiquement* du principe du levier quelques-unes des conséquences qu'il comporte. Toute sa mécanique est dans sa main, qui éprouve des résistances, qui exerce des pressions : pendant qu'elle calcule, l'outil se fait. Et elle ne calcule que sous l'aiguillon d'un besoin déterminé. Le concept de levier se réduit à la représentation d'objets différents, mais ayant tous la même propriété, qui est de soulever des corps très lourds : à vrai dire, c'est même moins une représentation qu'un acte. Le primitif ne pense vraiment le levier que lorsqu'il est en train de l'appliquer aux tâches pour lesquelles il est fait. La pensée réfléchie commence au moment où s'opère, au moins idéalement, la séparation de l'outil et de l'acte : l'outil devient alors une *idée*, il cesse d'être isolé et opaque ; à travers lui, apparaît tout un monde de relations logiques, dont la découverte progressive va être désormais le but de l'intelligence. Mais on ne voit pas qu'il s'est produit ici une véritable révolution. On estime que ce passage du levier en acte au levier idéal est, comme on l'a dit et comme,

1. Bergson. *L'Évolution créatrice*, p. 173.

plus souvent encore, on le suppose sans le dire, le résultat d'un « perfectionnement inévitable et continu ¹ ». Or, c'est ce passage qui est tout le problème.

Le langage suffit-il à le résoudre? L'application d'un signe verbal à l'outil va-t-il enfin donner naissance au concept? Sans doute il y aura désormais un même mot pour désigner des objets différents tant par la forme que par la matière. Mais ce mot ne change rien à la situation. Il ne saurait transformer, par une sorte de coup de baguette magique, le levier en acte en levier idéal. Il ne fait que poser une étiquette sonore, grâce à laquelle on pourra se désigner l'un à l'autre l'outil ou l'objet. Au fond, il ne renferme guère plus de généralisation que l'action elle-même. L'animal connaît l'herbe en général, mais seulement lorsqu'il se dispose à la brouter. On a dit : « Le signe instinctif est un signe *adhérent*, le signe intelligent est un signe *mobile* ². » Mais le signe articulé adhère à la chose signifiée comme l'outil humain, tout mobile qu'il soit, adhère, dans une certaine mesure, aux besoins, aux problèmes pratiques. Ce qu'il y a dans l'un et l'autre de mobilité et de généralité ne suffit pas à leur conférer l'indépendance. Le langage du primitif reste rivé à l'aspect concret, pratique des choses, comme sa technique, comme sa mentalité tout entière. Il est beaucoup moins une expression qu'une description, souvent accompagnée et relevée de gestes. Parler, c'est en partie mimer, c'est encore agir. Le langage est d'abord, et il demeure longtemps, une reproduction abrégée de l'acte. Là où il semble distinguer et classer, on observe que le nerf même de la généralisation lui manque. L'arbre en géné-

1. Louis Weber, *Le Rythme du Progrès*, p. 62 (d'après Aug. Comte).

2. Bergson. *L'Évolution créatrice*, p. 172.

ral n'intéresse pas le sauvage, et il n'aura pas de mot pour le désigner, mais son vocabulaire contiendra le nom des moindres essences de la forêt¹.

Ainsi, au même stade, langage et pensée sont affligés de la même adhérence. L'un ne saurait recevoir de l'autre aucun secours : les mots suivent le fil des idées, ils ne le déterminent pas. Le concept, qui affranchit l'intelligence, ne naîtra pas du signe verbal, mais bien de l'intelligence elle-même : il est vrai que celle-ci, alors, prendra sur lui son point d'appui afin d'élargir ses conquêtes. Mais elle l'aura d'abord forgé.

Il est impossible, dès lors, de ne pas voir que, tant que l'on considère comme inévitable et continu le passage de l'intelligence pratique à l'intelligence réfléchie, de l'action intelligente à l'idée, de la technique à la science, on commet une erreur du même genre que celle qui « vicie la plupart des philosophies de la nature » : on voit des degrés successifs sur une même ligne droite, là où il y a en réalité des directions divergentes. On part d'une définition préalable de l'intelligence et on veut en faire sortir tous les progrès dont elle est susceptible. Mais le cadre rigide où l'on prétend l'enfermer éclate dès qu'on analyse ses premières démarches : la technique cesse d'être pure fabrication, elle comprend autant de méthodes différentes qu'il y a de problèmes différents. Mais ce n'est pas assez ; nous devons pousser plus loin le « déraidissement » de l'intelligence. Une analyse plus attentive de la notion de

1. Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 159 et suiv., p. 187 et suiv.

problème montre, en effet, que l'intelligence humaine a dû, dès l'origine, se poser et résoudre des problèmes entièrement différents de ceux que soulève la vie pratique, et que la nécessité de les résoudre l'a transportée sur un plan de pensée entièrement nouveau.

Quels sont, en effet, les traits communs à tous les problèmes pratiques? Tous sont nés, plus ou moins directement, de la nécessité d'agir; tous sont relatifs à l'adaptation de l'organisme au monde extérieur. En d'autres termes, la difficulté qu'il s'agit de vaincre ou de tourner pour effectuer le réajustement à la situation est toujours d'une nature telle qu'on la connaît et qu'on peut agir sur elle: on peut toujours forger un outil ou construire un piège, rassurer et calmer la bête rétive, circonvenir par des paroles flatteuses l'adversaire ou le chef. Du moins on sait dans quelle direction il faut chercher et la solution ne sera peut-être jamais trouvée, mais elle n'est pas considérée comme introuvable. La cause de la difficulté ne saurait demeurer éternellement cachée: une exploration attentive de la situation peut, d'un instant à l'autre, la découvrir. L'attente a bien été déçue, et c'est même cette déception qui a signalé à la conscience la présence d'une difficulté. Mais elle demeure superficielle, la situation va se rétablir incessamment, la cause inconnue ne l'est que momentanément: un cheminement adroit à travers l'expérience ne tardera pas à la faire apparaître. Au fond, l'esprit n'est pas troublé comme il le serait s'il était en présence d'un inconnu véritable; il ne doute pas réellement, il hésite sur la marche à suivre, non sur l'issue de sa démarche; il est certain d'en sortir; il sait qu'il arrivera, il ignore seulement par quelle route; le problème auquel il a affaire est virtuellement résolu. Les

éléments de la solution cherchée sont déjà contenus dans les solutions antérieures : il n'y a qu'à trouver le biais par lequel on obtiendra l'élément nouveau que la situation comporte.

Or, l'attitude mentale de l'homme a dû différer du tout au tout de celle que nous venons de décrire, lorsqu'il s'est trouvé pour la première fois en face de quelque grandiose phénomène de la nature, un orage, un arc-en-ciel. Tout à l'heure, en présence des difficultés pratiques qu'il rencontrait, il n'était que déçu ou surpris, il éprouvait un léger choc, comparable à celui du voyageur qui ne retrouve plus son chemin habituel : les eaux du torrent l'ont effacé sur une certaine longueur, mais il sait bien que la bonne route reprend plus haut et il ne se préoccupe plus que de découvrir le détour qui lui permettra de la rejoindre. Mais cette fois le phénomène est nouveau, inconnu, insolite, non pas relativement et provisoirement, mais absolument. Le léger choc est remplacé par un bouleversement profond, la désadaptation est radicale, le doute est réel, intégral, la situation mentale est telle qu'elle ne pourra être rétablie que par une démarche entièrement nouvelle de l'esprit. En un mot, *l'étonnement* ouvre la porte à des problèmes et à des solutions *sui generis*.

Reste à définir ce phénomène qui a eu de telles conséquences. Sans doute, tout objet « que nous jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être¹ », nous étonne. L'« admiration » est la première des passions, elle accompagne au fond toute perception de changement et elle n'est étrangère

1. Descartes. *Traité des Passions*, § 53.

ni à l'animal, ni à l'enfant. Mais elle est sans grande portée : l'animal flaire et retourne l'objet insolite, quitte à le fuir s'il s'y trouve quelque menace ; l'enfant s'étonne de tout, parce que tout est nouveau pour lui, et dès qu'il peut parler, il pose une foule de questions. Cependant on aurait tort de s'imaginer que ces questions correspondent à de véritables problèmes : toute réponse lui est bonne et il lui arrive même de ne pas l'attendre ou de ne pas l'écouter ¹. Tout autre a dû être l'étonnement des premiers hommes en face des spectacles dramatiques de la nature. Ils ne pouvaient les laisser impassibles. Mais la stupeur épouvantée où ils les plongeaient d'abord s'est peu à peu atténuée et transformée. L'animal ne s'accoutume jamais au formidable scénario de l'orage : il retrouve chaque fois les mêmes terreurs. L'homme, de même, est ému et troublé, quoi qu'il fasse. Mais le phénomène subsiste dans son esprit sous forme de souvenir. Tous les orages dont il a déjà été témoin forment une représentation stable et relativement définie, qui offre une prise à la réflexion. L'élément *intellectuel* de l'étonnement occupe le centre de la conscience et rejette sur les bords la terreur. Au lieu d'une stérile agitation motrice et d'une fuite éperdue des représentations, des « pensées » vont pouvoir naître.

L'Insolite, en effet, est, cette fois, d'une nature particulière ; il ne satisfait plus aux conditions ordinaires de l'expérience. Bien mieux, tout recours à l'expérience serait vain, et il n'est même pas tenté. Impossible de remonter jusqu'à un élément familier et qui le ferait rentrer dans l'ordre des choses connues. Surtout l'homme doit renoncer à monter un mécanisme qui lui

1. Voir ci-dessous, chap. II, p. 65.

permettrait de le reproduire à volonté : c'est que la cause lui manque et qu'il ne voit absolument pas où il pourrait la trouver. L'insolite est ici un inconnu total. Il échappe radicalement à la compétence de l'*homo faber*. Et cependant il continue à obséder l'homme, qui ne peut ni esquiver le problème, ni le résoudre par les procédés ordinaires. C'est alors que se produit la révolution décisive qui fait sortir l'intelligence humaine de l'ornière de l'expérience brute. Pour la première fois, en effet, la notion de cause apparaît dans la pleine lumière de la conscience. Jusqu'ici elle était implicite et, pour ainsi dire, vécue, mais non pensée. Engagée dans l'action, elle faisait corps avec elle et elle eût pu y demeurer éternellement, sans que l'homme songeât jamais à l'en dégager. Le raisonnement causal, sorte d'arbre moteur de l'activité technique, âme de la machine, demeurerait lui-même dans l'ombre ; les termes du couple cause-effet se confondaient dans l'indivisible unité de l'acte. Or, dans le *drame* cosmique dont il est le spectateur, l'homme n'aperçoit qu'un des termes du couple, l'effet, et il est irrésistiblement porté, par suite des habitudes qu'il a contractées dans la pratique, à chercher l'autre terme, la cause. Faute de pouvoir la trouver dans son expérience ordinaire, il éprouve un malaise qui, confondu avec la peur et l'angoisse qu'il éprouve, forme une charge émotive intolérable : il a alors recours à une solution désespérée, il imagine la cause, *il la crée*. Et sans doute créer la cause n'est pas encore la penser, mais c'est déjà, en la dissociant de l'effet, préparer le moment où elle sera érigée en principe.

Telle aurait donc été l'explication sous sa forme originelle : la réduction d'une émotion spécifique, « l'éton-

nement », par *une création de causes*. L'étonnement a bien été, dans l'évolution de la pensée, le moment capital. Il a jeté l'homme hors de l'expérience et en pleine erreur. Mais en même temps il a libéré le principe de causalité. Le raisonnement causal fonctionne, à faux sans doute, mais en liberté. Il s'est détaché de l'action et va pouvoir être employé à d'autres besognes. Au régime des liaisons purement empiriques et pratiques se superpose un régime tout différent de liaisons arbitraires. L'homme est devenu capable, comme on l'a dit, « de divaguer dans l'imaginaire et même dans l'absurde ». C'est déjà une supériorité. C'est même peut-être la plus grande supériorité de l'homme sur l'animal. « Il vaut mieux avoir des idées fausses que de ne pas avoir d'idées du tout ¹. » Or l'*homo faber*, à proprement parler, n'a pas d'idées. Il accumule des matériaux qui seront plus tard utilisés, mais il ne les transforme pas lui-même en idées. Plus que la fabrication des outils, la création des dieux a été l'événement décisif dans l'évolution de la pensée. Véritable lever de rideau de l'intelligence, le mythe a rendu possible l'avènement de la science.

Est-ce à dire, cependant, que la science en soit directement sortie? Si nous le prétendions, nous ne ferions que substituer la mystique à la technique : c'est-à-dire que nous prendrions de l'évolution mentale de l'homme une vue différente, mais incomplète, elle aussi, et fautive. La vérité est moins simple. Pas plus que la technique, qui utilise les causes sans en prendre conscience, la religion, qui les crée, n'est véritablement la mère de la science positive. Non seulement l'explication

¹ L. Weber. *Le Rythme du Progrès*, p. 196.

sous sa forme primitive n'est pas une sorte d'esquisse anticipée et grossière de l'explication scientifique, qu'elle renfermerait virtuellement et à l'état de germe, mais même elle ne donnera jamais naissance, au moins directement et par elle seule, à des formes supérieures d'explication. C'est que l'une et l'autre ne répondent pas au même besoin. Quand l'homme assigne une cause au phénomène inconnu qui l'étonne et le trouble, il ne cherche qu'à mettre fin au malaise qu'il éprouve à son sujet, et nullement à le *connaître*. Peu lui importe, au fond, puisqu'il ne peut le faire entrer dans ses démarches pratiques, le phénomène lui-même. En d'autres termes, l'explication primitive, née du besoin de certitude et de quiétude, ne serait tout d'abord qu'un expédient destiné à le satisfaire, et elle n'aurait rien à voir avec le besoin de connaissance et de vérité. Tout au moins ce besoin resterait-il à l'arrière-plan, sous forme d'intuitions sans portée et de velléités sans lendemain, impuissant toujours à s'affirmer contre l'erreur triomphante¹.

Or, la plupart des « explications » de l'humanité n'ont pas une autre origine ni une autre valeur, même lorsqu'elles adoptent des modalités différentes qui imitent parfois à s'y méprendre les modalités scientifiques. Mais à l'examen l'illusion se dissipe. On s'aperçoit alors que ces *formes inférieures de l'explication* ont été, dès l'origine, si naturelles à l'homme, elles le sont encore à tant d'individus, et non pas seulement dans les sociétés primitives, elles représentent si bien, en un mot, le « premier mouvement » de l'esprit humain, sa pente naturelle et irrésistible, que le véritable problème, celui dont la solution peut donner la clef de l'évolution de la

1. V. chap. II, *Genèse de l'Explication*.

pensée, est de savoir comment, à ces explications qui sont un défi à la raison, les explications rationnelles ont pu succéder.

Nous sommes maintenant en mesure de définir l'objet de notre travail, la méthode que nous avons suivie, le plan que nous avons adopté.

La science positive ne semble pas être issue directement de l'action, ni même de l'action intelligente, qui a abouti à la technique. L'*homo faber* n'a pas pu dégager les principes qu'il mettait en œuvre dans l'examen et la solution des problèmes pratiques. Bien mieux, lorsqu'il s'est trouvé en face de problèmes d'une nature entièrement différente, il n'a pas eu recours aux procédés qui lui réussissaient d'ordinaire : il n'est pas allé, en cheminant à travers l'expérience, de l'obstacle à la cause, il n'a pas, avec une cause donnée, produit des effets déterminés, il a assigné une cause à ce qui ne se présentait à lui que comme un effet, au delà duquel il ne pouvait plus remonter empiriquement, *il a créé des causes*. Ainsi un moment est venu où l'imagination de l'homme a sauté par-dessus l'expérience sensible et forgé un système du monde, d'où celle-ci était en quelque sorte bannie. Par ce coup d'État, la pensée humaine échappe à l'ordre des consécutions empiriques où l'animal est demeuré confiné. Mais on voit de reste qu'elle ne devient pas d'emblée rationnelle. La raison assignera à l'expérience les lois qu'elle y découvrira parce qu'elle les y aura cherchées. La pensée primitive commence par nier l'expérience. Y reviendra-t-elle, par la vertu de l'élan même qui l'en a délivrée, mais cette fois armée

pour la connaître? On se demande par quel miracle. — La vérité est, croyons-nous, que la science n'eût été possible, ni sans l'élaboration et l'analyse préalables de l'expérience par l'action intelligente, ni sans le *saltus* de l'imagination, qui a libéré l'homme de l'empirisme brut. Mais elle n'eût pas été possible non plus, si une troisième condition n'avait été réalisée. Nous essaierons, à la fin de cet ouvrage, de définir cette condition nécessaire. C'est là le terme d'un développement qui ne saurait se comprendre que si l'on tâche d'en saisir patiemment les étapes initiales et moyennes.

Mais d'ores et déjà il apparaît que ce développement est loin d'être unilinéaire. S'il nous était permis de nous servir d'une comparaison qui a été appliquée avec succès à l'évolution de la vie, nous dirions que *tout semble se passer comme si, à partir d'un quid proprium mental — aussi impossible à définir d'ailleurs que le quid proprium de la vie — l'élan de la pensée humaine s'était décomposé en trois directions divergentes, l'une aboutissant à la technique, l'autre aux formes inférieures de l'explication, la troisième à la science positive.* — Ou plutôt, ces trois lignes évolutives ont jailli des mêmes sources profondes, d'une même activité qui s'est scindée en grandissant, et elles conservent jusqu'au bout un air de parenté. D'autre part l'expérience, dont elles éprouvent toutes trois, quoique inégalement, les résistances, contribue à les rapprocher encore. Enfin, en certaines parties de leur trajet, elles convergent et font route ensemble, parfois jusqu'à se confondre, ce qui explique, dans une certaine mesure, l'illusion de continuité que nous dénoncions plus haut. Mais ce n'est là qu'une illusion. La technique et la science positive ne sont pas, nous avons essayé de le montrer, dans un

rapport de filiation plus ou moins lointaine, mais directe. Nous voudrions établir maintenant que les formes inférieures de l'explication ne conduisent ni directement ni nécessairement aux formes supérieures, ou scientifiques : bien au contraire elles en prennent, pour ainsi parler, le contre-pied, et comme, d'autre part, l'esprit humain s'en est longtemps contenté et, dans un grand nombre de cas, tend encore à y recourir de préférence, il semble que l'avènement de la science, loin d'être le résultat d'un progrès continu en ligne droite, doive être attribué à une inversion radicale du sens dans lequel l'intelligence s'avance naturellement.

Ce n'est pas à dire pourtant que l'on trouvera ici une sorte de tableau des progrès de l'esprit humain. Notre tâche est beaucoup plus modeste. Le problème qui s'est posé à nous pourrait à peu près s'énoncer ainsi :

Le savant moderne « explique » les phénomènes. Or, avant que la science fût constituée, les hommes ont cherché, eux aussi, à les « expliquer », c'est-à-dire à leur assigner des causes. Comment y ont-ils été amenés? qu'est-ce qui a inspiré et dirigé leur recherche? de quelle nature sont ces causes qu'ils ont assignées? L'explication *avant* la science contient-elle en germe l'explication telle que la science positive la pratique? Y conduit-elle nécessairement, ou les formes supérieures de l'explication procèdent-elles d'une autre source?

Mais comment saisir le *moment* où a dû naître dans l'esprit humain la première explication? Ne nous jetons-nous pas d'emblée en pleine conjecture? Nous nous transportons avant l'histoire, et la préhistoire même, étant donné la nature des questions que nous nous posons, ne peut nous être que d'un très faible secours. Reste l'étude des peuples dits primitifs. Mais les diffi-

cultés que nous rencontrons ne sont pas moindres. On conteste énergiquement que ces peuples représentent vraiment l'humanité à son premier stade. On va même jusqu'à considérer que la première règle de la méthode sociologique est « de faire table rase de toute spéculation sur les Primitifs » et de ne pas chercher à « reconstruire *a priori* les conceptions scientifiques ou religieuses » que pouvait former l'homme des gisements du pliocène¹. D'autres affirment que ces soi-disant primitifs ne sont que des attardés, « des vieux ou des vieillots, des rabougris, des ralentis, des racornis, en tout cas, des appauvris² ». — Ces objections sont très fortes. Elles ne sont pas décisives. Elles nous obligent à élargir et à assouplir la méthode génétique, non à y renoncer. D'abord nous ne cherchons pas quels ont été les débuts de l'humanité, mais quelles ont pu être les premières formes de l'explication. Toute la question est de savoir si elles ont complètement disparu. Mais on ne comprendrait pas que rien ne subsistât plus de la pensée primitive : de quel droit l'assimiler à ces espèces animales ou végétales contemporaines des premiers hommes dont nous ne possédons plus que les reliques pétrifiées ? En fait, elle vit toujours et son action est même beaucoup plus grande que nous ne sommes portés à le croire. Si nous considérons les diverses formes de l'explication et que nous placions à la limite supérieure l'explication scientifique — objective, logique, désintéressée — nous constatons que beaucoup d'individus qui vivent de nos jours et qui sont susceptibles par conséquent d'être étudiés avec méthode, ne se servent guère que des

1. Gaston Richard. *L'Évolution des Mœurs*, 1925, p. 23.

2. Jean Brunhes. Préface aux *Bisons d'Argile*, de Max Begouen, 1925, p. 21-22.

formes inférieures : ou bien, comme les enfants, ils ne réunissent pas encore toutes les conditions requises pour instituer et mener à bonne fin un raisonnement scientifique; ou bien, et c'est le cas des peuples sauvages ou grossièrement civilisés, ils se sont attardés à un stade inférieur, qui serait d'ailleurs plus justement appelé, comme on l'a proposé¹, préscientifique que prélogique; ou enfin certains troubles du système nerveux les mettent dans l'impossibilité d'employer d'autres processus de pensée que les processus inférieurs, et la maladie découvre ainsi, par une sorte de méthode d'absence, les conditions profondes de l'explication rationnelle. Mais ne nous arrive-t-il pas à nous-mêmes, dans certaines circonstances, — exaltation passionnelle, angoisse, dépression — sinon d'adopter pleinement ces types d'explication, du moins d'incliner à les adopter et de ne les éviter qu'à la condition de nous ressaisir par un effort de volonté? Enfin chez un grand nombre d'individus qui ne sont ni des enfants, ni des malades, ni des dégénérés, la pensée rationnelle n'est le plus souvent qu'un revêtement superficiel, une sorte de placage que font éclater certains chocs ou certaines pressions. Cette fragilité est significative. On a montré, en effet, que les tendances sont d'autant plus fragiles qu'elles sont plus récentes². Il faut donc bien admettre que les formes inférieures de l'explication qui résistent si énergiquement à toutes les causes de destruction et particulièrement à la diffusion croissante, depuis des siècles, de la science, nous découvrent, pour ainsi dire, le tuf originel de la pensée humaine et nous donnent les

1. L. Brunschvicg. *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 113.

2. Pierre Janet. *Traité de Psychologie* de G. Dumas, t. I, p. 932.

moyens de ressusciter dans une certaine mesure le « primitif intellectuel ».

Telle sera, du moins, notre hypothèse de travail. La « conscience primitive » n'a pas entièrement disparu : elle survit dans le sauvage, elle fait, chez l'enfant, l'interim de la raison, elle prend la direction des affaires chez le malade dépossédé; elle est en chacun de nous, guettant, pour réapparaître, le moment propice; elle est partout sous le masque même du bon sens et de la science. Nous supposerons que nous avons réussi à la dégager et nous nous demanderons quelle a été — étant donné ses exigences fondamentales, ses besoins réels — son attitude en face des phénomènes qui échappent aux prises de l'action, comment sont nées, en d'autres termes, les premières explications (chapitre II). Puis l'explication se développe, s'élargit, jette sur la réalité un réseau de plus en plus ténu de liaisons arbitraires, construit le monde, lui assigne de pseudo-lois, s'érige en science : mais, en dépit des apparences, elle ne change pas de nature et elle reste fidèle à ses origines alors même qu'elle prétend les renier (chapitres III-V). Pourtant le redressement de l'explication finit par s'effectuer, en dépit d'obstacles qui semblent insurmontables : le principal vient de la manière « collective » de penser qui est propre à la conscience primitive (chapitre VI) et l'explication ne s'achemine vers ses formes supérieures, que lorsque la personnalité se dégage, s'affirme et triomphe (chapitres VII et VIII). Cette dernière partie de l'ouvrage est, en un sens, la contre-épreuve des deux précédentes : elle en est aussi le couronnement et le but. Car nous ne nous sommes attardé à l'étude de l'erreur que pour mieux déterminer les conditions de la vérité.

CHAPITRE II

GENÈSE DE L'EXPLICATION

Pour la conscience humaine, à toutes les époques, un problème est toujours une épreuve pénible : elle l'évite le plus possible. Mais à l'origine, à peine affranchie de l'animalité, vacillante et précaire encore, elle ne répugne pas seulement à cette épreuve, elle la redoute, car elle sent confusément qu'elle risque d'y sombrer. Un problème, en effet, c'est, momentanément, la suspension du jugement. Or le jugement, qui sera l'acte essentiel de notre pensée réfléchie, est l'acte vital de cette conscience à ses débuts : il n'est pas pour elle une simple liaison de concepts, mais une double et indivisible affirmation : en affirmant quelque chose, la conscience s'affirme elle-même. Mieux encore : c'est pour s'affirmer qu'elle affirme. Ainsi, lorsque la main du petit enfant se crispe avec tant d'énergie sur l'objet qu'il a saisi, c'est moins parce qu'il craint de le perdre que pour s'assurer de sa force.

L'affirmation est à la conscience ce que la respiration ou les battements du cœur sont à l'organisme. A chaque

instant une foule de perceptions, de souvenirs, d'images viennent l'assaillir : il faut que, sans aucun retard, elle attribue ces divers éléments soit au monde extérieur, soit au sujet, qu'elle applique aux uns le sceau du présent, aux autres le sceau du passé. Quand elle n'est plus en mesure de le faire correctement et sans hésiter, ce n'est pas seulement telle ou telle fonction qui est menacée, c'est la personnalité tout entière. Les altérations légères et passagères de la reconnaissance, que l'on désigne d'ordinaire sous le nom d'illusion de *déjà vu* ou de *déjà vécu*, laissent entrevoir le mécanisme de ce désordre. On dirait qu'il se produit une sorte d'hésitation extrêmement courte de la machine mentale, grossièrement comparable à ce qui se passerait si, dans une usine, la courroie centrale venait à s'affaïsser, faute de courant, pendant une fraction infinitésimale de temps, tandis que tous les autres rouages, en vertu de la vitesse acquise, continueraient à fonctionner. Il s'agirait donc moins d'un défaut d'attention à la vie¹, que d'une espèce de relâchement brusque de la conscience de soi : le temps d'un éclair, on cesse d'affirmer et de s'affirmer, la conscience disparaît comme pouvoir actif, c'est-à-dire attentif, mais elle continue à enregistrer machinalement les perceptions et l'on a l'illusion d'avoir déjà vu, déjà vécu ce qui se passe et de savoir d'avance ce qui va se passer, alors qu'en réalité, faute d'effectuer immédiatement les attributions correctes, on se laisse pénétrer par le déroulement des impressions actuelles sans leur opposer, comme d'habitude, le passé qui les mettrait à leur place, qui leur restituerait leur actualité. C'est la carence momentanée du moi qui altère la reconnais-

1. Bergson. *L'Énergie spirituelle* (Le souvenir du prés. et la fausse reconn.).

sance. Lorsque l'illusion se dissipe, on observe souvent qu'elle s'est produite à la faveur d'une distraction, d'une « absence », mais non pas dans le sens ordinaire de ces mots : on est « absent » sans l'être, on écoute, on regarde, et cependant on n'est pas tout à fait « à la page ». La scène dont on est témoin, en même temps que l'on contemple, intérieurement, d'autres spectacles, prend un air étrange, lointain, fatal, irrésistible¹. On a le sentiment que la durée même s'immobilise en un de ses instants dont on croit connaître toutes les parties, même celles qui sont engagées dans l'avenir.

Ces troubles légers de la reconnaissance s'accompagnent parfois d'une fatigue qui est significative. L'attribution correcte est entrée en conflit avec une fausse affirmation : d'où un état d'incertitude qui peut être très pénible et qui rappelle le malaise qu'on éprouve en rêve lorsqu'on ne parvient pas à exécuter un mouvement qu'on sent pourtant qu'il faut faire. La conscience n'arrive pas à passer à l'acte, à l'affirmation : cette scène étrange qu'elle croit avoir déjà vécue, elle ne peut ni la situer dans son passé, ni l'affirmer comme présente et nouvelle. De là une dépense d'énergie excessive, sans proportion, en apparence, avec la cause. De là la fatigue.

En un mot, la conscience est en proie au *doute*. Mais il s'agit ici du doute le plus élémentaire qui soit, nullement du doute que connaissent nos intelligences exercées à suspendre leur jugement, à peser le pour et le contre. Dans le rapide conflit qui a surgi, ce n'est pas de ce qu'elle voit que la conscience doute, c'est d'elle-même. L'affirmation qui s'est avérée impossible sur un

1. H. Delacroix, in tome II du *Traité de Psychologie* de G. Dumas, p. 105.

point fait virtuellement échec à toute affirmation. L'hésitation gagne de proche en proche; les choses les plus assurées vacillent. En outre, tant que le conflit n'est pas résolu, de nouveaux éléments continuent à affluer à la conscience qui les discrimine avec moins de promptitude et de sûreté. D'où un sentiment de gêne insupportable, qui peut aller jusqu'à l'angoisse, si la représentation ambiguë demeure, sans s'engager dans aucune d'elles, à l'entrée des voies du présent et du passé. Ce qui est en question, ce n'est plus la qualité réelle, l'identité de cette représentation, c'est le pouvoir même de la conscience : il s'agit de savoir si elle va se ressaisir et dominer la situation, ou s'il lui faudra renoncer à cette affirmation, à toute affirmation. Pour sortir de cette crise, l'individu est obligé de faire un effort énorme, qui l'épuise et le brise.

Un pas de plus, et c'est l'angoisse tragique de la conscience qui se sent acculée à l'abdication. L'affirmation sombre dans une espèce de vertige. Le malade cherche à circonscrire le désastre : il fait porter son doute, tantôt sur une classe d'objets, tantôt sur une autre. En vain, d'ailleurs. Manies, tics ou phobies ne sont que des palliatifs : ils apportent quelque soulagement, mais non le repos.

Ainsi l'horreur du doute est naturelle à la conscience. C'est que le doute est le suprême péril; car il menace la clef de voûte de tout l'édifice mental : l'affirmation de soi. Le dogmatisme et la paresse intellectuelle ne sont guère, le plus souvent, que les moyens primitifs auxquels les personnalités faibles et pusillanimes ont recours pour parer à ce danger.

Il en résulte que les affirmations de la conscience primitive seront avant tout immédiates, quelconques,

indifférentes à leur objet. Les images sont si vives qu'elles emportent d'emblée l'assentiment : elles se lient entre elles avec une telle force et une telle soudaineté qu'il n'y a aucune fissure par où le doute pourrait pénétrer. Un prédicat quelconque pourra toujours être attribué à un sujet, s'il a été perçu en même temps que lui ou si, en vertu d'une certaine analogie, il l'évoque, le rend présent à l'esprit. Le raisonnement causal suit les lignes de force créées par les images. La nécessité des liaisons se réduit peut-être, à l'origine, à cette soudure des représentations qui n'est pas forcément ni uniquement l'effet de l'habitude ¹. Par suite, l'affirmation, en général, ne tiendra compte des exigences de l'objet que dans la plus petite mesure possible. L'essentiel n'est pas — sauf dans la pratique — que le jugement coïncide avec les choses, mais qu'il soit prononcé. La conscience se préoccupe d'affirmer, et non de ce qu'elle affirme.

Le jugement ne serait donc primitivement que l'acte par lequel la conscience s'affirme à l'occasion des choses et prend sur elles son point d'appui, mais seulement en vue de sa propre solidité. Tout notre moi s'engage à fond dans la décision à prendre au sujet de la perception présente. Il s'abîme, en quelque manière, dans un vertige d'assentiment, d'où il sort satisfait, quoique dans l'erreur et parfois le sachant. Mais que lui fait l'erreur ? Qu'est-ce que l'erreur pour lui ? En affirmant, il s'est affirmé : il ne poursuivait pas d'autre but.

On voit par là à quelle profondeur est situé en nous le besoin de certitude : c'est moins un besoin qu'une

1. Voir plus bas, ch. iv, p. 168-169.

sorté d'instinct, l'instinct de conservation de la conscience qui veut être et persévérer dans son être et qui répugne aux aventures de la pensée. A cet instinct elle obéit aveuglément dès ses premières démarches, elle continue à lui obéir longtemps après avoir mis la vérité au-dessus de la certitude. Tel qui croit s'être entièrement consacré à la science ne poursuit en réalité qu'une systématisation où il trouve son repos, et l'atavique horreur du doute ressuscite intacte lorsque des faits nouveaux viennent menacer l'édifice : il les nie ou les ignore. Les chimistes contemporains de Lavoisier combattaient moins la nouvelle doctrine qu'ils ne défendaient jalousement la leur¹. La vérité leur était moins amie que la certitude. Malebranche a dépeint ces savants qui n'ont « guère d'amour ni de respect pour la vérité² ». Ils lui préférèrent *leur* vérité.

La certitude correspond à une tendance primitive, la vérité à une tendance secondaire, dérivée, tardive, et, par conséquent, selon une loi que nous avons déjà invoquée, fragile et prompte à disparaître. On peut compléter cette loi : non seulement les tendances récentes et supérieures sont plus instables, mais encore il arrive qu'elles servent de paravent aux tendances anciennes et fondamentales qui réussissent à s'imposer à la faveur du prestige qu'elles leur empruntent. La recherche de la certitude prend ainsi le manteau de la poursuite désintéressée de la vérité, à moins qu'elle ne jette le masque et ne se prétende supérieure : c'est ce qui se produit à certaines époques de sentimentalisme et de relâchement intellectuel. La vérité ne s'obtient

1. Emile Meyerson. *De l'Explication dans les sciences*, 1920, t. II, Appendice II.

2. *Recherche de la Vérité*, liv. II, 2^e part., ch. II, § 2.

qu'au prix d'une lutte constante avec la réalité : celle-ci ne s'en laisse pas conter. Pour l'atteindre, pour lui arracher ses secrets, il faut précisément faire le contraire de ce à quoi la conscience est naturellement portée : elle voudrait restreindre et circonscrire son effort, revenir à un plan inférieur, où la base est plus large et permet un équilibre plus stable : il lui faut suspendre son jugement, réserver son affirmation, ajourner le bienheureux moment de la certitude, en un mot douter. De là le dilemme qui domine toute l'histoire de la pensée humaine : la science n'est pas possible sans le doute, c'est l'épreuve indispensable, l'initiation nécessaire, et d'autre part nous sommes ainsi faits que nous avons naturellement le doute en horreur. Mais tout doute s'exprime par un « problème », et ainsi le problème n'est pas seulement le moteur du progrès, il est aussi la pierre de touche des esprits. Le philosophe est celui qui découvre des problèmes là où le commun des hommes n'en voit pas ou nie qu'il y en ait. Loin de les fuir, il les accueille, il les cherche, il s'impose de les examiner, il les reçoit comme des impératifs auxquels il ne peut se soustraire. Il est au sommet de l'échelle. Tout au bas se trouve la conscience primitive qui s'arrange au contraire pour les supprimer. Quand elle les posera, ce sera à son corps défendant et sous la pression de circonstances plus fortes que son penchant naturel.

Déjà dans la pratique, afin de différer le moins longtemps possible les affirmations nécessaires, elle réduit les problèmes au minimum en adhérant aussi étroitement que possible au monde extérieur. La connaissance sensible du sauvage n'est pas très éloignée de l'instinct. Ses sens sont très développés, sa mémoire prodigieuse.

Sa « science », bornée, mais parfaite, consiste dans une sorte de familiarité complète et sympathique avec son objet, vivement éclairé par l'intérêt, le désir, qui en fouille les moindres détails. Le même individu, qui est incapable de suivre jusqu'au bout un raisonnement quelque peu abstrait, explorera avec une minutie et une patience infinies la situation difficile. Il reçoit des êtres et des choses des excitations constantes qui le mettent en mesure de persévérer dans son effort jusqu'à la réussite, de même que le chien de chasse ignore la fatigue tant que son odorat lui décèle les traces du gibier qu'il poursuit, tant qu'il « colle » à la piste. Il n'y a pas plus de problèmes que dans ces devinettes où il faut « chercher le cheval » ; il suffit, pour le trouver, d'examiner avec soin toutes les parties de l'image.

Ainsi la conscience primitive tend à assurer sa stabilité en éliminant les causes de doute. Même dans ses démarches pratiques, elle substitue aux problèmes en forme une série d'affirmations aussitôt confrontées avec l'expérience, démenties ou confirmées selon les cas ; elle va d'affirmation en affirmation jusqu'à ce que le réajustement ait été effectué. En dehors de la pratique, le contenu de l'affirmation lui importe moins que l'affirmation elle-même.

Mais elle a d'autres moyens, plus efficaces encore, pour se garantir contre le doute. On les méconnaît généralement parce qu'on ne voit guère en elle qu'une « lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement

accomplie par l'être vivant ¹ ». Et certes la conscience est d'abord au service de la vie. Elle « éclaire » la situation et permet ainsi à l'être vivant de s'y « adapter ». Mais la sensation n'est-elle qu'un signe avertisseur, la fusée éclairante qui va déclencher l'action appropriée? Elle est lumière, mais elle est chaleur aussi. Elle renforce de son ardeur, elle anime, elle exalte la conscience dont tout l'être est de sentir qu'elle est. La sensation accueillie, aimée, voulue pour elle-même, est comme le noyau autour duquel se forme une individualité psychique qui a cessé d'être purement utilitaire, qui vit pour soi, qui a ses buts propres. La sensation indique la démarche à accomplir, le danger à éviter, mais d'autre part elle allume dans la conscience un foyer qui en devient l'âme momentanée. Le désir de cette chaleur qui la réconforte et la raffermi, qui la confirme joyeusement dans son être, la porte à rechercher sans cesse des sensations nouvelles, et cette recherche est poussée jusqu'à l'exaspération et la perversion chez ceux dont la vitalité est affaiblie. Toute sensation est éphémère. Disparue, le souvenir a peine à la ressusciter; si elle se prolonge, elle n'est plus sentie. Un sentiment que rien ne vient renouveler s'émousse et meurt : il lui faut des excitations. Une conscience qui ne serait qu'odeur de rose ne tarderait pas à sombrer dans le néant. Toute sensation neuve la redresse, la ranime, de même que, au pays des Ombres, le sang du sacrifice redonne la vie aux morts.

Le désir de sentir, la *libido sentiendi*, est donc l'âme même de la conscience, et elle commande ou elle affecte toutes ses démarches. Elle est à l'origine de ce qu'on

1. Bergson. *Matière et Mémoire*, passim. Cf. *Évol. créat.*, p. 194.

pourrait appeler l'avidité psychique, ce besoin de recueillir, d'accumuler, de renouveler ses sensations, de les aviver par les plus ingénieuses combinaisons, qui est, dans l'humanité, la source de tous les biens et de tous les maux. Mais une conséquence très importante en découle : c'est que la réalité — une fois la part faite aux nécessités de l'action — ne sera le plus souvent pour la conscience qu'un immense réservoir où elle puisera sans cesse les éléments destinés à lui procurer de la joie. Ce que sont en eux-mêmes ces matériaux, la conscience n'en a cure. Non seulement les choses, en tant que choses, et dépouillées de leur caractère pratique, ne l'intéressent pas, mais encore elle semble avoir hâte de leur faire perdre leur consistance, leur pesanteur, leur rigidité, bref tout ce qui en elles lui résiste, tout ce qui n'est pas convertible en plaisir : ce ne sont plus que sensations et images génératrices de désir et de joie. Dès lors, les problèmes que la réalité, en dehors de l'utilité, est susceptible de soulever, ont infiniment peu de chances de naître. La conscience primitive les élimine par avance. Elle s'évite le plus possible la peine de penser ; elle joue, rêve, imagine ; elle fait de l'univers un vaste théâtre, où elle se donne la représentation. En un mot, elle ne se préoccupe plus de connaître, dès qu'elle n'a plus besoin de connaître pour agir.

C'est en vertu d'une illusion que nous voyons dans « la curiosité universelle de l'enfant qui presse de questions les maîtres et les parents ¹ », l'expression d'un besoin profond et inné de connaître. Cette curiosité n'est qu'avidité, *libido sentiendi* ; ses questions n'ont

1. Cournot.

rien de commun avec celles du savant : ce sont des expédients destinés à accroître le nombre des matériaux qui doivent entrer dans ses perpétuelles constructions. Et ces matériaux, ces objets nouveaux, leurs propriétés, leur nom, ont, pour sa conscience fraîche et vive, une couleur et une vie que les blasés que nous sommes ont peine à imaginer. C'est pourquoi l'enfant nous accable de questions : elles sont comme la réaction naturelle à la perpétuelle excitation dans laquelle il vit, un moyen de se représenter, de se définir à lui-même ce qui l'a surpris, ému, captivé. Si ses questions étaient vraiment nées du besoin de savoir, il attendrait et enregistrerait soigneusement la réponse. Or, le plus souvent, il ne l'attend pas. C'est, dira-t-on, qu'il est habitué à ce qu'on ne lui en fasse pas. Mais quand on répond à son pourquoi, il écoute à peine, ou il entasse pêle-mêle tout ce qu'on lui dit : il met tout dans sa hotte, comme le chiffonnier, il fera le tri plus tard. Parfois on lui a répondu par un mot qui est nouveau pour lui et ne lui apprend absolument rien. Mais c'est toujours bon à prendre. L'enfant — au moins jusqu'à six ou sept ans — questionne comme il joue, et même questionner est pour lui un jeu, d'ailleurs sérieux, passionnant, comme tous ses jeux. Il exerce sa jeune conscience. Il a bien assez à faire. Ce n'est que plus tard, quand son monde imaginaire ne sera plus habitable, qu'il se tournera vers le monde réel.

Dira-t-on que l'enfant ne se contente pas toujours des réponses qu'on lui donne et qu'il y fait parfois des « objections » ? Mais ces « objections » ne doivent pas plus être attribuées à un sens critique naissant que les « questions » ne trahissent le besoin de savoir. Ici encore nous voyons l'intelligence de l'enfant à travers

la nôtre. Si l'enfant critique les réponses qu'on lui fait, ce n'est pas qu'il les juge fausses, c'est qu'il les trouve insuffisantes et il en sollicite d'autres jusqu'à ce qu'il en obtienne une qui réponde à son *attente*. Mais quelle est cette attente ? Qu'attend l'enfant lorsqu'il interroge ? Quand nous posons une question, c'est qu'une lacune s'est présentée dans la trame que nous tissons avec les phénomènes d'un certain ordre. Notre question vise à la combler, mais nous savons en quel point de la trame elle se trouve, et si on nous répond à côté, nous protestons. De même l'enfant proteste lorsque la réponse qu'on lui donne ne porte pas sur le point précis où il y a un trou dans ses combinaisons, et sa critique n'a d'autre but que de nous obliger à lui fournir d'autres matériaux, où il aura des chances de trouver ceux qui conviennent. Il n'y a là aucune trace d'esprit critique, pas plus que dans la manie qui sévit chez quelques enfants — et aussi chez certains adultes — de contredire à tout propos et hors de propos : ce n'est là qu'un défaut de caractère ou d'éducation.

Mais le moment vient où la réalité l'emporte sur la fable. L'enfant civilisé n'est qu'un mythomane temporaire. Héritier de nombreuses générations formées par la science, vivant, d'autre part, au milieu de grandes personnes qui ne croient pas à ses mythes, il finit par se résigner¹. Toutefois, cette libre activité créatrice n'aura pas été inutile. Ce jeu d'images est à sa vie mentale ce que le jeu physique est à son organisme. On ne saurait concevoir plus utile prélude aux tâches multiples qu'il assumera plus tard : il entre dans la vie, qu'il ne confond plus avec ses imaginations, l'esprit

1. Sur cette « conversion » de l'enfant, voir plus bas, chap. VII, p. 285 et suiv.

assez délié, assez agile pour procéder aux inductions audacieuses qui lui assureront, s'il est doué, la maîtrise des idées et des hommes.

Par contre, le sauvage pourrait être défini un mythomane permanent. Sa fabulation n'est plus un jeu d'enfant, contredit par un milieu hostile, c'est une création d'adultes, et d'adultes unanimes. Personne ne pense, personne ne sent à sa guise. Le mythe est obligatoire comme la croyance, comme la règle de conduite. Mais ce système stable et compliqué ne doit pas nous faire illusion. Sous la cristallisation millénaire, le même fleuve a coulé et coule encore. Le sauvage n'est pas si différent de l'enfant. Lui aussi est avide de sentir. Lui aussi attend avant tout de l'univers des sensations qui allument dans son âme des foyers de chaleur. Le climat naturel de sa conscience, comme de toute conscience qui est ou redevient primitive, est le merveilleux. Le merveilleux l'enchanté. Le merveilleux seul l'intéresse, une fois que ses caches à viande sont pleines ou que le lendemain est assuré. Des peuplades, comme les *ba-Souto*, qui pourtant ne manquent pas de bon sens, « aiment les choses extraordinaires¹ ». Peu importe qu'elles soient extraordinaires jusqu'à l'absurdité. Ils les recherchent pour l'espèce de choc qu'elles leur donnent, pour le mouvement qu'elles impriment à leur rumination intérieure. Sans elles, ils ne penseraient à rien et ils en éprouveraient de l'ennui, c'est-à-dire un sentiment pénible d'atonie, de diminution. Le monde de tous les jours ne les intéresse pas et il faut être bien civilisé pour aimer le naturel. La conscience primitive a inventé ces paradis artificiels : les mythes, les contes,

1. Dieterlen. *Notes intimes*, cité par Raoul Allier, *La Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, t. I, p. 84.

les légendes. Les objets et les êtres s'y retrouvent, mais sous forme d'ombres portées, fantastiques et mouvantes. Toutes ses émotions, tous ses désirs animent l'Éden qu'elle a créé. Le réel ne fait que fournir des aliments à cette fête de l'imagination. Il disparaît sous le décor. Il n'éveille pas l'attention. En lui, rien n'attire que ce qui peut devenir matière à merveilleux, que ce qu'il recèle de prodiges en puissance.

Ainsi la technique a ses problèmes propres et sa manière à elle de les poser et de les résoudre. D'autre part, une vaste fabulation substitue au monde réel un monde imaginaire, taillé à l'image des émotions et des désirs de l'homme. La conscience primitive a bien atteint sa fin, elle jouit d'une sécurité parfaite ; elle est protégée contre ces malaises de l'esprit, *les problèmes*. Elle aurait pu s'en tenir là. Pourtant la pensée humaine a évité ce risque de l'enlissement, elle a évolué, elle a passé outre. C'est donc que des problèmes ont réussi à inquiéter assez la conscience pour qu'elle ne puisse plus les éluder : bon gré, mal gré, il lui a fallu se les poser et les résoudre. Quels ont été ces problèmes et quelle vertu était en eux pour leur permettre de triompher de tant d'obstacles ?

Nous excellons à substituer à la réalité qui nous résiste et qui nous trouble un univers construit sur le patron de nos désirs. Non que nous soyons tout à fait exempts d'inquiétude : parfois le sentiment de ce qui serait vrai ou juste, nous assiège. Mais le malaise reste obscur, l'avertissement n'est pas entendu. Rien ne nous est plus difficile que de prendre conscience de ce qui

· nous gêne — hormis dans la pratique où l'obstacle nous barre la route et nous empêche d'aller plus loin. Il nous faut nous arracher violemment à notre train de vie mentale, à nos idées familières, à nos inclinations, aux espoirs que nous nourrissons de les satisfaire. C'est comme un arrêt brusque, un renversement de vapeur, une marche en arrière, au beau milieu d'un cheminement régulier. Qu'on imagine, par suite, ce qui a dû se passer dans la conscience primitive, infiniment plus routinière que la nôtre. Seul *l'étonnement* a pu triompher de sa passivité et lui imposer des problèmes qu'elle n'a pu ni éviter, ni tourner.

Le moment est venu de chercher à saisir la complexe réalité psychologique qui se cache sous un terme dont un long usage a peu à peu effacé le sens. Son étymologie même nous avertit du travail d'usure qui a lentement atténué le mot et la chose. Au plus léger choc on se dit *étonné* et l'expression ne retrouve quelque énergie que dans la forme adjectivale. Jadis elle signifiait un profond bouleversement intérieur, une révolution de tout l'être. Remontons plus loin encore, à l'époque où brillèrent les premières lueurs de l'intelligence humaine. *L'étonnement* est la crise suprême de la conscience primitive, d'où sortira la définitive rupture avec l'animalité. Mais comment, en l'absence de documents réellement primitifs, parviendrons-nous à reconstituer ce moment décisif? La méthode comparative offre par elle-même une garantie appréciable d'objectivité : appliquée judicieusement et avec souplesse, peut-être nous mettra-t-elle en mesure d'entrevoir une partie du secret de nos origines intellectuelles. L'étonnement est une espèce d'émotion qui agit sur des images : essayons donc, tout d'abord, de retrouver le régime

des émotions, puis celui des images dans la conscience primitive.

L'émotion est un phénomène « infiniment plus complexe qu'on ne le suppose¹ ». Les psychiatres, qui la voient à la source même de tous les troubles qu'ils étudient, l'ont reconnu depuis longtemps. Mais les psychologues, obstinément attachés à l'analyse des processus inférieurs et extérieurs qui se prêtent davantage à l'expérimentation et à la mesure, ont le plus souvent négligé les processus supérieurs, « l'adaptation exacte de l'émotion à la situation réelle et actuelle² », en un mot, l'aspect psychologique, précisément, du phénomène. On s'aperçoit alors que, pour la comprendre, il faut la mettre en rapport avec la personnalité tout entière. Portée à un degré de violence exceptionnelle, ou « coincée », dans une conscience déjà affaiblie, l'émotion peut y causer les plus graves désordres. Elle fait chavirer l'édifice mental dans un vertige de doute et y installe tout à la fois l'impuissance à affirmer, à agir, à désirer, à aimer. Mais il y a plusieurs degrés, ou mieux plusieurs espèces, dans l'émotion.

Quand l'émotion est normale, mais brusque et vive, le sujet est momentanément désemparé, il oublie, il est sans force : les résolutions prises dans un moment d'énergique concentration tombent soudain. Chez un névrosé en voie de reconstitution psychique, une forte émotion peut ruiner tout le processus de guérison³. Les fonctions intellectuelles sont altérées ou suspendues : on se sent incapable de « lier deux idées », les pensées défilent, au hasard des associations, sans ordre, comme

1. Pierre Janet. *Les Obsessions et la Psychasthénie*, t. I, p. 549 (3^e édition).

2. Id. *Ibid.*, p. 550.

3. Id. *Ibid.*, t. I, p. 532.

des feuilles mortes balayées par l'ouragan; on a l'impression qu'il faudrait « ralentir », qu'on va trop vite, mais dès qu'on essaie de freiner, de fixer son esprit sur une idée, on se convainc de son impuissance; on éprouve une sensation de vide dans la tête et une énorme fatigue dans tout le corps. — Moins violemment secoué, le sujet recouvre vite « ses esprits », il peut faire face à la situation, ses idées, au lieu de fuir éperdument sous la rafale, restent à sa disposition. Mais le calme n'est qu'apparent. Un sourd malaise le travaille. Brusquement il n'y tient plus, il jette son outil ou sa plume, marche à grands pas, pousse quelques exclamations. Ces manifestations, efficaces lorsqu'il s'agit d'une émotion superficielle, ne peuvent rien dans le cas d'une déception grave, d'un échec, d'une blessure d'amour-propre, d'une accusation injuste, d'un danger indéterminé. Le soldat en campagne a d'autant plus peur qu'il connaît moins ce qu'il a à redouter. Dès que le danger se précise, la peur tend à disparaître. La présence réelle de l'ennemi provoque un appel des forces combattives qui s'accompagne d'émotions nouvelles et cette fois exaltantes : colère, haine, fureur guerrière, désir de se distinguer, de se couvrir de gloire. Mais lorsque, la situation ne subissant aucun changement, le sujet ému reste seul avec son trouble, comment cherche-t-il à le dissiper? S'il a subi un échec, il s'ingéniera à en rejeter sur autrui la responsabilité, il incriminera, il accusera. Si on l'a calomnié, il s'efforcera de se libérer de son émotion en réduisant à néant la calomnie, en confondant le calomniateur. Si une injustice l'indigne, il n'aura de repos qu'il ne l'ait définie, dénoncée dans des lettres ou dans des discours. L'homme accablé de chagrin repasse sans cesse dans son esprit les circons-

tances de son malheur. Est-ce pour l'en souffrir davantage? Non. En y remuant le fer, il débride la plaie. Sa souffrance est plus vive, mais plus *claire* et moins intolérable.

Dans tous les cas, le sujet tend à dissiper l'émotion qu'il éprouve en agissant sur la cause qui l'a produite. Si elle est mal connue, son premier soin est de chercher à la préciser. Une fois dégagée, mise en lumière, elle provoque des représentations et des actes d'où naissent des émotions de sens contraire, qui annulent l'émotion initiale et rétablissent ainsi l'équilibre. Le but est atteint : le trouble émotif est chassé de la conscience, où il ne pourrait demeurer longtemps sans devenir un danger.

L'émotion morbide n'est pas autre chose qu'un trouble affectif auquel le sujet ne parvient pas à assigner une cause fixe et qui, par suite, demeure rebelle à toute réduction. Les anxieux ne réussissent à obtenir quelque soulagement que dans la mesure où, à défaut de causes réelles, ils inventent des causes imaginaires qui polarisent pour un temps leur émotion, provoquent des pensées, des paroles ou des actes qui en assurent la décharge partielle et provisoire. Telle hystérique, par exemple¹, attribuera l'état bizarre, extraordinaire dont elle souffre, à une maladie que lui aurait inoculée certain médecin. Si l'accusé est toujours le même, l'acte d'accusation varie : le coupable a agi tantôt par malveillance, tantôt par négligence. Une autre² explique son angoisse par la crainte qu'elle éprouve, à juste titre, prétend-elle, d'un épouvantable malheur, qu'elle déchaînera sur elle l'influence occulte d'un défunt malintentionné : curieux retour aux plus vieilles croyances de l'humanité, où il faut moins

1. Dr Charles Blondel. *La Conscience morbide*, 1914, Observation VI.

2. Id. *Ibid.*, Observation VII.

voir, sans doute, l'effet d'une survivance que la reconstitution partielle, sous l'influence de la maladie, des attitudes spontanées de la conscience primitive. Un troisième sujet¹ impute ses souffrances à une multitude de personnes et d'événements différents, successifs et contradictoires.

L'impuissance à exprimer à l'aide des mots du langage courant les troubles étranges, l'incompressible anxiété que les malades éprouvent, n'est pas, à notre avis, la caractéristique essentielle de l'émotion morbide. Ce ne sont pas tant des mots que des causes que cherchent les anxieux : des causes suffisantes, auxquelles ils puissent s'accrocher une bonne fois, des personnes définies qu'ils puissent pertinemment accuser. Ils ne trouvent pas les mots parce qu'ils ne trouvent pas les causes. L'impuissance à affirmer est première : l'impuissance à exprimer lui est subordonnée. Le terme juste ne les fuit que parce qu'ils ne peuvent s'accrocher à rien. — Qu'est-ce en effet qui leur apporte la guérison dans bien des cas ? Une catastrophe effective, un malheur réel. « Mieux vaut un malheur définitif qu'une crainte perpétuelle² », il tend à nouveau le ressort énérvé de l'émotion : le trouble est brutal et peut vous mener jusqu'à la syncope, vous laisser brisé, mais il est complet et il se dissipe par sa violence même. Une malade déclare : « Il vaudrait mieux avoir une vraie peur, ce serait moins pénible³. »

Faute de trouver la cause unique, qui effectuerait d'un seul coup la réaction salutaire, le malade emploie parfois, pour réduire son anxiété, une tactique compliquée

¹ 1. Ch. Blondel. *Op. cit.*, Observation V.

² 2. Pierre Janet. *Névroses et Idées fixes*, 1898, t. II. Obs. XIV, p. 49.

³ 3. Pierre Janet. *Les Obsessions et la Psychasthénie*, 1903, t. I, p. 301-302.

et persévérante¹. « Le paranoïaque a le sentiment pénible d'un danger menaçant, d'un malaise dont il cherche les causes hors de lui². » Il se découvre le plus souvent des persécuteurs et il met en œuvre toute son ingéniosité, parfois toute sa culture, afin de démontrer la réalité des persécutions dont il se croit victime. Il a réponse à toutes les objections. Ses explications revêtent une extraordinaire élasticité. Son intelligence, dominée par l'anxiété, retrouve d'emblée, sans effort, les éternelles superstitions, l'action à distance³, les mauvais regards⁴, les ensorcellements, les jets de fluide. Quand le paranoïaque est en possession de ce fil d'Ariane, cette possibilité indéfinie d'incriminer, « il est soulagé et il espère, il se cramponne à cette idée avec amour et foi ; c'est une ancre qui lui a permis de toucher le fond. Il s'habitue dès lors à l'invraisemblable⁵. » — La plus grave erreur de thérapeutique que l'on pourrait commettre serait de chercher à lui enlever ses illusions, à le ramener de force au sentiment du réel : c'est à la source qu'il faut se prendre, non aux produits secondaires⁶.

La maladie ne fait que grossir les processus normaux. Tout individu en proie à une émotion cherche dans son imagination les compensations que lui refuse la réalité. L'image et le rêve viennent au secours de la conscience assaillie par des forces qui risquent de la submerger. Au reçu d'une nouvelle qui le remplit de félicité,

1. Sérieux et Capgras. *Les Folies raisonnantes*, 1909.

2. Tiling. *Zur Paranoïafragen*, Psychiat. Wochensch. 1902, n° 43-44 (cité par Sérieux et Capgras, *op. cit.*).

3. Sérieux et Capgras. *Op. cit.*, p. 45.

4. Id. *Ibid.*, p. 40.

5. Tiling, *loc. cit.*

6. Rivers. *Medicine, Magic, and Religion*, London, 1924, p. 131.

l'homme se perd dans une longue rêverie dont le thème est l'heureux événement qui cause sa joie : il y tombe de lui-même, quoi qu'il fasse, et s'en arrache avec peine. La rêverie offre une issue à l'émotion et l'achemine vers le moment où elle disparaîtra, mais en même temps elle travaille à la prolonger : les images sont évoquées, transformées, combinées de façon à la renforcer, en la réfléchissant de mille manières. Mais il n'en va pas autrement dans le cas des émotions pénibles. L'individu offensé, faute de pouvoir se venger sur-le-champ ou même jamais, si l'offenseur est trop puissant, éprouve un soulagement à se représenter l'accomplissement des malheurs qu'il lui souhaite : il le voit ruiné, moqué, accablé, il se voit en même temps réhabilité, grandi, triomphant. L'évocation peut être si forte qu'elle cause au rêveur une émotion intense de joie, qui peut suffire à effectuer la décharge du ressentiment : il se sent calmé, à tel point, parfois, que si, peu après, une occasion se présente de tirer vengeance de son ennemi, pour peu que cela exige un effort ou entraîne des risques, il y renonce, il est « refroidi » — ce qu'il traduit par le dédain ou une fausse magnanimité.

Mais la plus pénétrante analyse, même avec l'aide de l'observation pathologique, ne saurait restituer à l'émotion ses caractères primitifs : elle nous aide seulement à les entrevoir. La réflexion et le langage abstrait l'ont depuis longtemps marquée de leur empreinte, comme ils ont façonné, défini, consolidé, compartimenté toute notre vie mentale. Sans doute la nappe souterraine, où bouillonnent les forces primitives, n'a pas disparu. Mais depuis des siècles elle est canalisée et endiguée. Nos émotions mêmes, qui en sont pour ainsi dire les

éruptions intermittentes, ont été prises et figées dans le réseau des concepts. Jadis confuses et tremblantes nébuleuses, elles ont maintenant un noyau solide : la cause qui les provoque est nettement distinguée et classée, et cette idée claire et distincte, posée au centre du trouble émotif, en contient le rayonnement dans d'étroites limites. Au demeurant, à défaut de la réflexion, la vie sociale telle que les civilisés la pratiquent empêche les émotions de suivre leur cours naturel : en fin de compte nous sommes moins émus pour nous-mêmes que pour les autres. Nous finissons par ne l'être que dans la mesure où il convient que nous le soyons¹, tout en nous figurant que la passion s'est librement déchaînée dans nos cœurs. Mais c'est toute notre vie affective qui est organisée et réglée jusque dans le plus petit détail. Nous avons assuré à nos émotions mille issues : toute une série de mécanismes en effectuent rapidement et à peu de frais la décharge utile. Nous avons même réussi à capter et à utiliser ces orages intérieurs : nous les transformons en énergie dont nous alimentons nos désirs ou notre imagination créatrice.

Dès lors, on comprend mieux la distance qui sépare les étonnements que nous sommes capables d'éprouver de l'étonnement originel. En face d'un événement qui nous « étonne », nous ne sommes jamais pris tout à fait au dépourvu : nous avons des cadres constitués à l'avance, et il s'en trouve toujours au moins un où le phénomène insolite vient prendre place, fût-ce provisoirement. Le choc est ainsi atténué, presque aussitôt qu'il est reçu. L'émotion est réduite au minimum et n'a qu'une résonance assez faible. Dans le pire des imprévus

1. V. G. Dumas. *Traité de Psychologie*, t. I, p. 638-641.

il y a, pour les civilisés que nous sommes, quelque chose de prévu. Nous nous attendons même à l'inattendu. Un fait nouveau n'est qu'un fait ancien et connu auquel on finira par le ramener. La pointe de l'étonnement est émoussée pour la plupart d'entre nous, et il n'y a plus guère de découvertes qui ne soient de simples déductions de principes établis. Les grands inventeurs, comme les poètes, sont ceux qui ont retrouvé, avec la naïveté originelle, la faculté de s'étonner.

Or, la conscience primitive ignorait très probablement ce système de casiers ou de cloisons. Elle n'était pas compartimentée. Elle était une, et elle agissait et réagissait comme un tout. L'excitation venue du dehors ne frappait pas telle touche déterminée à l'exclusion de toutes les autres : elle mettait en branle tout le clavier qui répondait par un orage de sons. Chacun de nous a d'ailleurs connu ces moments où le savant et sage édifice est renversé par la bourrasque venue du tréfonds intérieur et où il ne reste plus rien des cloisons qui séparaient artificiellement idées, passions, désirs, résolutions : l'âme apparaît à nu, dans sa vérité, qui est un désordre apparent, en réalité un élan tumultueux vers plus d'être, plus d'intensité de vie. Pendant un instant, nous vibrons tout entiers comme une harpe, nous revenons à l'unité et à la spontanéité originelles.

Le sauvage actuel n'est certainement pas un pur primitif. Mais du moins peut-on affirmer que ses émotions sont beaucoup moins « intellectualisées » que les nôtres. Elles nous rapprochent par conséquent des émotions primitives. — L'émotivité est en général si vive dans les sociétés inférieures que, par plusieurs de ses caractères, elle s'apparente nettement à l'émotivité morbide. Au reste, le sauvage est un grand nerveux. Il est extra-

ordinairement suggestible et fort sujet aux maladies mentales. « On dit que si les Samoyèdes sont assis le soir à l'intérieur de leurs tentes de peaux et que quelqu'un s'étant approché en rampant vienne à frapper la tente de sa main, la moitié des gens réunis tombe dans des états cataleptiques¹. » La suggestibilité, signe et mesure de l'instabilité mentale, atteint parfois un degré surprenant. Un simple regard fixe livre le Malais au pouvoir de l'opérateur². Il arrive que l'individu se suggestionne lui-même. Le fait a été observé dans un grand nombre de villages en Chine³. — Mais nulle part cette instabilité n'a des effets plus singuliers que dans les îles du Pacifique. Les Polynésiens, doués d'une prodigieuse résistance physique, deviennent plus faibles que des enfants lorsqu'ils sont en proie à la peur de l'invisible. S'ils croient avoir violé quelque tabou, ou s'ils ont appris qu'un sorcier leur veut du mal, une mortelle mélancolie s'empare d'eux et ils se couchent pour ne plus se relever. Il y a plus : la faiblesse physique qu'entraîne une légère indisposition ouvre la porte à la crainte, au scrupule, au remords. Les esprits n'auraient-ils pas été offensés ? Le « moral » est atteint, leur « conscience » les tue. D'ailleurs ils passent sans transition d'une dépression profonde à une exaltation extrême, qui les pousse, sans raison, aux actes les plus violents, au meurtre, au suicide. Telle est ce qu'on a appelé « l'hystérie des îles du Sud ». On imagine sans peine qu'elle est éminemment contagieuse⁴. Transpor-

1. Ross. *Social Psychology*, p. 13.

2. Id. *Ibid.*, p. 13.

3. Id. *Ibid.*, p. 14.

4. Goldie. *Maori Medical Lore*. Cf. M. Mauss, *Journal de Psychologie*, 1926.

tons-nous maintenant en Afrique. Voici un missionnaire en face de son auditoire indigène. Dès qu'il fait vibrer la corde pathétique, dès qu'il parle de péché, de repentir, d'amour infini de Dieu, ce sont des sanglots, des convulsions, des cris, des mouvements désordonnés. Hommes et femmes tombent sur le sol sans mouvements. Souvent les conversions dégénèrent en véritables épidémies ¹. Les « possédés » malgaches, en proie au tromba, s'assimilent d'emblée, lorsqu'ils sont instruits dans la religion chrétienne, aux possédés de l'Évangile ². Un illuminé entraîne à sa suite une troupe de fanatiques qui se livrent à de véritables débauches d'émotion ³. Car tous recherchent l'émotion, comme une boisson qui les exalte, les grise. Les corroborri des Indiens d'Amérique sont des bacchanales mystiques, des orgies des sens et du cœur ⁴. Il faut au paroxysme émotionnel des issues, quelles qu'elles soient, et elles sont souvent le meurtre et la luxure.

Mais cette intensité de l'émotivité originelle ne détermine pas seulement la conduite : elle agit, et c'est ce qui nous importe le plus ici, sur la représentation. Toute émotion tend à produire des images, où elle se réfléchit et s'exalte et où, nous l'avons vu, elle trouve parfois l'issue que lui refuse la réalité. — Considérons, par exemple, la peur. Nous ne croyons pas que les premiers hommes aient vécu, comme on se l'imagine

1. Voir Raoul Allier, *La Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Paris, 1925. T. I, 2^e partie, ch. v et vi. La poursuite systématique de l'émotion.

2. Van Gennep. *Tabou et Totémisme à Madagascar*, 1904. — Russillon. *Le Tromba*, 1912. — Cf. R. Allier, *Op. cit.*, t. I, p. 363, 456, 479.

3. Raoul Allier. *Op. cit.*, t. I, p. 486-487.

4. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, p. 311 et suiv.

souvent¹, dans un état d'appréhension et d'angoisse perpétuelles : ils eussent été victimes des dangers qui les entouraient, s'ils n'avaient eu que l'intelligence sans l'intrépidité. Mais leur intelligence même leur donnait le sang-froid. « Dents venimeuses, flèches empoisonnées, griffes sanguinaires² », ils ont appris à les connaître, à les éviter, à se défendre et à attaquer. Ils ont connu, en face de périls bien définis, une sorte d'excitation qui les leur a fait rechercher ensuite et a peut-être donné naissance à ce jeu exaltant entre tous, parce qu'il comporte le risque suprême : la guerre. Ceux qui nous représentent le primitif comme un anxieux qui tressaille au moindre bruit diraient volontiers, sans doute : « Il a peur de tout, même de son ombre ». La vérité est qu'il a peur surtout de son ombre. C'est qu'elle échappe, quoi qu'il fasse, à sa prise, il ne peut ni la saisir ni la tordre. Elle se joue de ses efforts, elle grandit démesurément. Elle est de l'ordre de ses fantômes qui naissent spontanément en lui, qu'il dorme ou qu'il veille, alors qu'il ne les attend ni ne les appelle, et que dilate l'émotion même dont il les charge. Par là nous commençons à entrevoir le rapport intime qui unit l'émotion et l'image. Elles sont en contact direct : rien ne les sépare — idée ou réflexion : elles se réfléchiraient l'une l'autre à l'infini si le corps n'y mettait obstacle. L'enfant nerveux, seul dans la nuit, est en proie à une crainte indéfinie à la faveur de laquelle naissent, de ce buisson, de cet arbre mort, d'effrayantes apparitions, et sa terreur croît avec ces images dont elle accélère le fantastique développement. De même si le sauvage a peuplé son univers d'esprits invisibles, s'il anime tout ce qu'il

1. Marillier. Art. *Religion* dans la Grande Encyclopédie.

2. Tarde. *La Logique Sociale*, ch. vi.

voit, c'est que les représentations qu'il a des choses vivent des émotions mêmes qui s'y rattachent. Le portrait d'un homme ou d'un animal est, en un sens, plus vivant pour eux, dans sa menaçante immobilité, que l'homme ou l'animal lui-même. « Nous n'avons pas peur des tigres réels, disaient les Abipones à Dobrizhoffer, mais les tigres artificiels, oui, nous les craignons¹. » Notre analyse doit donc faire maintenant un pas de plus. Il nous faut chercher à déceler le régime des images dans la conscience primitive. Sinon la manière dont les émotions ont déterminé son attitude à l'égard des choses ne nous serait pas complètement intelligible.

L'image originelle nous est plus cachée encore, plus difficilement accessible que l'émotion originelle. Solidement amarrées à l'objet par le concept et le mot, nos images sont emprisonnées dans leurs rigides contours, mais depuis si longtemps, que nous les croyons libres et qu'il ne nous vient pas à l'idée de les retrouver, mobiles et vivantes, sous les *choses* qui les écrasent : εἰδῶλα distincts et définis mais inertes, elles doivent toute leur vie et leur mouvement à leurs déplacements, comme les morceaux de verre colorés qu'un enfant agite au fond d'un kaléidoscope. Elles coïncident presque exactement avec les perceptions, du moins avec les perceptions telles qu'une longue action de la conscience utilitaire et conceptuelle les a faites : décolorées, décantées, dépouillées de tout rayonnement, de toute chaleur affective, elles ne sont plus qu'un schéma, une passive

1. Cité par Lévy-Bruhl. *Fonctions mentales*, p. 105.

découpure de l'objet. L'objet, ou plutôt l'ensemble des actions peu nombreuses et bien définies dont il est le centre, est ainsi le moule où l'image vient se figer : le mot achève de la rendre impersonnelle et transmissible comme une pièce de monnaie. Or, ce travail de stéréotypage est plusieurs fois millénaire et il a dû s'accélérer et toucher à son point de perfection lorsque la pensée réfléchie a établi son règne. L'image, alors, n'est même plus une figuration encore animée et quelque peu colorée de l'objet, c'est un signe. Elle est si réduite qu'elle ne sert plus guère qu'à étoffer légèrement le concept.

Ainsi il n'y a rien, dans notre vie mentale, que l'exercice de la pensée réfléchie et l'usage des signes aient plus profondément altéré que les images. Celles que nous révèle l'introspection ont encore des contours trop nets. A vrai dire elle les observe à travers un prisme qui est précisément notre pensée conceptuelle : déjà, si nous savions nous replier profondément sur nous-mêmes, parviendrions-nous peut-être à découvrir, non sans doute la véritable image originelle, mais du moins un type qui s'en rapproche. Dans certaines circonstances, rares d'ailleurs, et pendant un temps très court, elle ressuscite, brillante, animée. C'est elle qui illumine le tableau ou le poème. Artistes et poètes, rebelles aux formes abstraites de la pensée, retrouvent sans peine, en les enrichissant d'ailleurs de tous les raffinements de la culture, les visions primitives. L'émotion que nous causent leurs œuvres ne vient-elle pas de ce qu'elles ressuscitent pour nous un monde perdu ? Perdu, même, depuis peu : cette éclatante et pathétique imagerie hantait notre enfance, les rêves troubles de notre adolescence — éclatéphémère, émoi vite oublié, sous les nécessités de l'étude et de la vie pratique.

Or, précisément, l'étude expérimentale de la perception chez les enfants a permis de mettre en lumière des images d'une allure étrange : on dirait qu'elles n'ont pas subi les effets de l'intellectualisation ni rompu complètement, pour émigrer dans les choses, le lien intime qui les rattache au sujet. Ne serait-ce pas les derniers témoins d'un univers mental aujourd'hui disparu ? On les découvre, quoique rarement, chez les adultes. Mais quels sont ces adultes ? Justement ceux qui répugnent à la pensée abstraite et dont la vive sensibilité, demeurée presque intacte, se nourrit de couleurs et de sons. Justement aussi les sujets légèrement névropathiques, les êtres frémissants dont la conscience, relativement libérée des contrôles rationnels et sociaux, semble vouloir revenir à la « ténébreuse et profonde unité » primitive.

Les faits commencent à être mieux connus et de nombreuses expériences ont déjà été instituées¹. La plus élémentaire consiste à faire examiner librement par le sujet, pendant un court laps de temps (quinze ou vingt secondes), un objet, une gravure, un tableau. On enlève l'objet ou la gravure, et l'on constate que le sujet est capable d'en produire une image qui est très différente soit de l'image consécutive, soit de la simple représentation. Elle est positive et non négative. Elle dure une ou deux minutes, mais peut reparaître longtemps après. Le dessin en est le plus souvent très net, les couleurs vives. Les plus petits détails, comme une inscription dans une langue inconnue du sujet, sont perçus. Parfois le caractère hallucinatoire s'accuse :

1. Urbantschitsch. *Ueber subjektive optische Anschauungsbilder*, Leipzig und Wien, 1907. — E. R. Jaensch. *Zeitschrift für Psychologie*, Bd. 85, 87, 88, 89, 91. — Voir P. Quercy. *Journal de Psychologie*, 1925 et 1926.

l'image s'impose au sujet, qui ne peut, dans certains cas, s'en débarrasser, elle se tient en face de lui à une certaine distance, elle est généralement plus lumineuse et plus colorée que l'objet; elle se déplace avec le regard; sa structure est plus lâche, ses couleurs ont quelque chose de « décorporalisé », comme si elles étaient peintes superficiellement. Un sujet déclare : « on dirait des formes gazeuses gelées ». Naturellement, seuls des adultes rompus à l'analyse sont en mesure de donner ces derniers détails. L'enfant de dix à quinze ans ne peut fournir qu'une description élémentaire, comme est, d'ailleurs, l'image même qu'il développe. La portée du phénomène apparaît seulement avec les expériences dont les sujets sont des jeunes gens ou des adultes cultivés : elles laissent pressentir, en effet, ce qui en est peut-être le résultat le plus important : *Il y aurait lieu de voir avant tout dans l'image eidétique une représentation détachée des choses et de l'action : la perception n'en serait que le prétexte ou l'occasion, le sujet la formerait pour lui seul.* De fait, nous allons le voir, le sujet va s'y réfléchir, s'y absorber, s'y perdre. Ses désirs, ses sympathies, ses intérêts, toutes les formes de son vouloir-vivre, vont trouver en elle le miroir qui réfléchit et renforce. Dans une sorte d'extase, le moi se détachera finalement du réel qui le séparerait de lui-même, pour se retrouver et jouir de soi.

L'image eidétique, en effet, se précise, s'avive et s'anime, elle exerce sur le sujet une sorte de fascination à laquelle il cède joyeusement, à mesure que l'objet ou la gravure contemplés renferment des éléments plus *intéressants*. — L'enfant à qui on présente le buste d'un nègre vêtu d'écarlate en a d'abord une image consécutive avec la couleur complémentaire : puis l'intérêt

s'éveille, la couleur complémentaire disparaît, l'image est positive. Mais si l'on répète l'expérience, l'image consécutive ne cesse plus d'être négative : l'intérêt, d'ailleurs faible, pour le buste aux couleurs éclatantes a disparu¹. — Un autre enfant, qui a la passion des soldats de plomb, ne produit d'images positives que lorsqu'on lui présente son jouet favori : tous les autres objets sont dotés de la couleur complémentaire². — Passons maintenant aux adultes. On présente à l'un d'eux un tableau d'intérieur. Voici comment il décrit l'image qu'il contemple, une fois le tableau enlevé : « Il me semble que j'appartiens à l'image. Je suis dans la chambre debout dans un coin et je regarde. Moi-même, je me suis complètement oublié...³ » Absorbé par sa contemplation (au point, parfois, qu'il ne sentira pas la pointe d'un clou), le sujet a laissé pendant un moment le champ libre aux souvenirs et aux sentiments que lui suggère la scène : ce sont eux qui plantent le décor, organisent et animent la représentation. Les personnages tendent à prendre une allure, sinon toujours une grandeur naturelle. L'illusion obtenue par l'artifice du pinceau se développe sans entraves, et du coup le sujet ne saurait rester étranger à la scène : il la vit, il s'y mêle, il s'y oublie — il s'y oublie précisément parce qu'elle n'est plus tout à fait du non-moi, et qu'elle n'offre plus cette résistance, cette opacité qui donne au sujet la conscience de lui-même. — Mais voici qui est plus significatif encore. Le tableau, cette fois, représente une scène de *Roland porte-bouclier*. Le sujet — un jeune homme cultivé — analyse l'image qui suit la contem-

1. E. R. Jaensch. *Op. cit.* Bd. 88, p. 99.

2. *Ibid.*, p. 100.

3. *Ibid.*, p. 80.

plation : « C'était comme si, dit-il, j'étais connu des cavaliers et comme si j'étais moi-même un des cavaliers de cette troupe. » Puis il ajoute : « C'était comme si l'un des cavaliers était mon père et les autres mes parents ¹. » La vue de cette troupe de fière allure évoque chez le contemplateur des sentiments, dont il n'a d'ailleurs pas conscience et ils n'en sont que plus agissants, de sympathie et d'orgueil : elle ne saurait dès lors lui être tout à fait étrangère. Des liens s'établissent : il est l'un de ces cavaliers, ces cavaliers sont ses camarades. Les liens se précisent, se renforcent, à mesure que l'image se développe : ils prennent un caractère plus profond, plus ancien, la camaraderie ne suffit pas à la plénitude croissante des sentiments, la parenté la supplante. Il voit son père parmi ces cavaliers et tous les autres sont ses parents. La troupe est une *gens* ou un clan en marche, sa propre *gens* avec, à sa tête, le Père, aimé et redouté, l'ami et le chef. Cette fois le libre développement de l'illusion va, semble-t-il, jusqu'à faire revivre des formes archaïques de pensée et de sensibilité. Nous ne sommes sans doute plus très loin du stade originel.

Plus profonde est la fibre touchée, plus nette et riche est l'évocation. Le Frison que poursuit inconsciemment le regret nostalgique de son pays, aura des images eidétiques particulièrement vives si on lui présente des gravures où sont dessinées des cabanes de paysans qui ressemblent à celles de la Frise. — Mieux encore : le sujet infléchit l'image dans le sens de ce qu'il aime. Épris des beaux paysages et des belles formes, il ne peut souffrir aucune laideur dans le spectacle qu'il se donne à lui-même. « Ce qu'il y a de désagréable dans

1. E. R. Jaensch. *Op. cit.*, Bd. 88, p. 81.

l'image se retire ou se transforme¹. » Manifestement, l'amour mène le jeu : il modèle à son gré son propre objet ; il substitue au réel qui lui résiste un imaginaire avec lequel il tend à se fondre. — Mais ne serions-nous pas cette fois en présence d'une situation qui a dû être, à peu de choses près, celle où se trouvait la conscience primitive ? Si les frontières sont encore à ce point indéfinies, dans certaines circonstances, et malgré une connaissance suffisamment positive de l'univers, entre la réalité objective et les fictions du sujet (au point qu'un savant, pris au piège de ce semi-hypnotisme que provoque la contemplation prolongée d'une image, n'arrivera pas, malgré tous ses efforts, à chasser l'hallucination et se croira devenu fou momentanément²), est-il absurde de supposer que la tendance des images à se transformer en hallucinations ait été, à l'origine, particulièrement forte ? Nous demanderons tout à l'heure à l'ethnographie un certain nombre de présomptions en faveur de cette hypothèse. Mais essayons d'abord de nous représenter ce qu'ont dû être et comment ont évolué, dans la conscience primitive, les rapports du réel et de l'imaginaire.

Le plus souvent, sans doute, les nécessités de l'action ont suffi à réduire la tendance hallucinatoire de l'image. Mais ont-elles joué ce rôle dans tous les cas ? Il ne le semble pas. Le propre de l'homme est justement, disions-nous, de se souvenir et d'imaginer sans nécessité. L'image déborde l'action. Elle naît, se développe et prolifère sans contre-partie et, en conséquence, sans contrepoids exact dans la pratique. Il n'est pas interdit dès lors de penser que l'évolution mentale de l'homme

1. E. R. Jaensch. *Op. cit.*, Bd. 88, p. 83.

2. *Ibid.*, Bd. 91, p. 101, en note.

a dû traverser une phase critique. Ces libres images risquaient, comme il arrive dans le rêve et dans le délire, de se faire prendre pour des réalités et l'homme eût vécu parmi des fantômes sans cesse renaissants, et, ce qui était pis encore, dans le doute, la confusion et le déséquilibre. Comment a-t-il échappé à ce danger ? Il ne suffit pas de lui attribuer une raison que l'on commencerait par doter du pouvoir de rectifier les images. Mais peut-être pouvons-nous préjuger de ce qui s'est passé par ce qui se passe encore dans certains cas. *La lutte de l'homme contre l'imaginaire n'est pas terminée* : elle est probablement éternelle. L'humanité a beau être millénaire : le moindre enfant reproduit ses premiers gestes, ses premières attitudes. Les mêmes procédés, sans doute, lui servent encore pour fixer à l'objet la représentation rebelle. On dit à un enfant de *penser* à un encrier. Il demande : « Qu'est-ce que penser ? Est-ce quand on voit quelque chose ? Quand je suis à la campagne et que je pense à la maison, alors je *suis* à la maison...¹ » L'artifice consiste à lester l'image par une action imaginaire encore sans doute, mais dont le moi tout entier se porte garant. L'enfant n'a pas comme nous la libre disposition de ses représentations. Quand il « pense » l'une d'elles, il n'a pas recours à un raisonnement où entrent des calculs d'espace et de temps. Il se transporte lui-même en imagination dans le fragment d'univers où elle a ses origines, il y vit, il s'y voit aller, venir. En même temps que la maison, tout renaît : les choses, les gens, les alentours. Une évocation partielle, schématique, abstraite, qui est la règle chez l'adulte, est rare chez l'enfant. Au contraire, l'évo-

1. E. R. Jaensch. *Op. cit.*, Bd. 88, p. 66

cation a une tendance à se développer complètement et à prendre un caractère hallucinatoire. Mais alors, comme pour parer à ce danger, le sujet se met au centre de l'image : il *est* à la maison, tout en étant à la campagne. Double affirmation qui équivaut, si l'on peut dire, à une négation, car le sujet qui est *ici* exclut, en tant que réel, le sujet qui est *là-bas*, et le *pensé* est reconnu comme *pensé*.

Mais les images qui hantaient la conscience primitive, multiples et de provenances diverses, plus ou moins détachées de l'action, posaient un problème plus complexe : il n'eût pas suffi et il n'eût d'ailleurs pas été possible au sujet de se transporter en elles pour les attribuer à coup sûr à un moment de sa vie passée et les distinguer de la réalité. Il semble que, dans l'occurrence, la conscience primitive ait fait la part du feu. Afin d'échapper au risque d'être envahie et submergée par ses images, elle les a projetées au dehors, elle les a logées parmi les choses. Mais elle n'a pu réussir cette opération capitale qu'en vertu de la tendance du moi primitif à se mettre tout entier dans tout ce qu'il fait et ressent, et plus encore peut-être dans ce qu'il imagine. L'image qu'il forme l'entraîne après elle et l'absorbe : il tend à se fondre en elle ¹. Mais il la nourrit ainsi de sa substance et lui donne les moyens de subsister sans lui, hors de lui. Il la perd comme sienne ; le rapport intime qui la rattache à elle lui échappe ; elle lui devient extérieure, étrangère ; il s'est dépouillé à son profit. Mais il y a gagné d'être délivré d'elle. A ce prix, il a pu faire régner dans ses représentations l'ordre et la clarté, générateurs de certitude. Il n'a pas éliminé l'imaginaire,

1. *Sich hineinversenken*, dit très bien Jaensch.

comme fera plus tard la science, il l'a organisé. Ses images se rangent en cercle autour de lui, transformées en apparences qu'il ne reconnaît plus et qu'il croit réelles.

On le voit, l'essentiel était de débarrasser l'esprit de ces représentations ambiguës qui oscillent entre le moi et le non-moi. Mais le non-moi de la conscience primitive n'est nullement l'exclusion de toute subjectivité. Rien ne semble avoir été plus lent que la constitution de l'*objet*. La tendance la plus profonde et la plus ancienne de la conscience humaine est de nier et de recréer à sa manière le monde extérieur, dès qu'elle n'en a plus besoin. Et elle se substituerait aux choses dans une plus large mesure encore, si elle n'était pas contenue par les résistances que celles-ci lui opposent et par les rappels à l'ordre qu'elle reçoit, sous la forme de sévères déconvenues, lorsqu'elle n'en tient pas compte. Le sujet eidétique redresse, dans l'image, l'objet qui, dans la réalité, est déformé ou placé de travers, il ordonne symétriquement un groupement dissymétrique de bâtonnets, ou, s'il est mathématicien, il les assemble en triangle¹. Il tend ainsi à couler ses représentations dans des moules fabriqués d'avance et qui sont ses notions définies, ses certitudes, ses habitudes. Le réel est contraint d'y entrer. Le monde extérieur, qui nous paraît si défini dans ses contours, si ferme et comme immuable, semble par suite avoir été à l'origine et être encore dans une grande mesure chez les enfants et les adolescents « plastique, flexible (*biegsam*) et dans la dépendance des fonctions mentales² ». Si forte est cette inclination de l'homme à modeler

1. E. R. Jaensch. *Op. cit.*, Bd. 89, p. 152.

2. *Ibid.*, Bd. 91, p. 343.

l'univers au gré de ses désirs et à l'image, en quelque sorte, de son propre univers intérieur, que la culture scientifique elle-même n'en vient pas toujours à bout. Elle ressuscite, sous des formes diverses. C'est elle qui dresse les « jeunes » contre la société et même contre les choses. C'est elle qui les pousse à tenter de reconstruire le monde en partant d'idées pures et qui leur donne une foi entière dans le succès de leurs plus chimeriques entreprises. Elle est, au fond, l'âme de la métaphysique et de la poésie. A la limite, pour le poète métaphysicien, le monde réel comme le monde moral n'est plus qu'un jeu qu'il règle à sa guise : « C'est ma lumière qui éclaire la sombre nuit, — la vertu n'existe que parce que je la pense ¹. »

Interrogeons maintenant les documents ethnographiques. Bon gré, mal gré, l'eidétique, enfant ou adulte, fait leur part aux choses. Le réel dont il est obligé de tenir compte couvre une aire beaucoup plus grande que celle qui est dessinée par l'action pratique : le sens commun de son entourage et la science l'ont considérablement élargie. Au contraire, la zone qu'occupe le réel dans la conscience du sauvage semble à peu près réduite à ses besoins et à son action. C'est un îlot perdu dans un océan d'images qui en bat les rives. Émotif, nous l'avons vu, au plus haut degré, le sauvage est essentiellement un imaginaire et très souvent un halluciné. Déjà les expériences invoquées plus haut permettaient d'entrevoir le lien étroit qui unit l'image à l'émotion. On observe en effet que les personnes qui ont une tendance à produire des images eidétiques le font le plus souvent et y parviennent le plus facilement.

1. Tieck. — Cité par E. R. Jaensch, *Op. cit.*, Bd. 89, p. 154, en note.

lorsque la scène considérée leur cause une émotion vive ou profonde. Il arrive même que l'émotion soit si forte que l'image eidétique prend un caractère hallucinatoire¹. Or, la fréquence des hallucinations chez les primitifs a été observée par la plupart des explorateurs. « L'Africain, en dépit de son bon sens obstiné, est doué d'une organisation ultra-sensitive; il est toujours d'un degré plus près du délire, au sens médical du mot, que l'Anglais; la même maladie qui donnera à un Anglais, par suite de l'élévation de la température corporelle, une simple migraine, provoquera chez l'Africain du délire et des hallucinations². » Mais il n'est même pas besoin de la maladie. Non seulement les sauvages, en général, rêvent beaucoup et, à ce qu'il semble, avec une abondance et une vivacité dont nous avons peine à nous faire une idée, mais on peut dire qu'il leur arrive souvent de rêver éveillés et sans être sous l'influence de la fièvre: ils ont des visions³. Il est probable qu'il s'agit dans ce cas, soit d'images eidétiques si rapidement développées, soit de réminiscences spontanées si brusques et si inopinées, qu'elles sont complètement achevées et se détachent du sujet comme un fruit mûr avant que la conscience ait eu le temps de les retenir au passage et de les identifier. Le phénomène n'est pas rare et dans maintes sociétés inférieures il a été remarqué et exploité: c'est ainsi que la culture systématique de l'hallucination fait partie bien souvent de l'apprentissage du sorcier. Au cours des épuisantes épreuves de l'initiation magique, le futur *medicine-man* aper-

1. E. R. Jaensch. *Op. cit.*, Bd. 91, p. 401, en note.

2. Miss Kingsley. *West Africa*. — Cité par Leuba, *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 117.

3. « Waking hallucinations ». — Voir A. Lang. *Making of Religion*, ch. vi.

çoit un jour « quelque chose qui ressemble à des hommes qui marchent » : ce sont les *jirs* (fantômes). Il est le seul dans son entourage qui les voie, et c'est le signe de sa vocation¹. Pareillement le jeune Sioux s'impose des privations et des tortures jusqu'à ce qu'il ait la vision de l'animal qui sera son ange gardien, son totem individuel².

Ces cas, sans doute, peuvent sembler exceptionnels. Exceptionnelle aussi, sinon rare, la vision soudaine qui vient assaillir le voyageur distrait. Mais voici d'autres faits. Presque tous les peuples non-civilisés connaissent et pratiquent la cristallomancie ou divination par le cristal, les plaques d'acier poli, les flagues d'eau ou de sang. Or, il ne s'agit là ni plus ni moins que d'une provocation systématique d'images hallucinatoires. Le sujet s'absorbe dans la contemplation de la surface réfléchissante : au bout d'un moment, des paysages se dessinent, des personnages apparaissent et s'animent. Le *medicine-man* iroquois, à la recherche de l'homme qui a jeté un mauvais sort, voit d'abord une forme vague : il fait, pour la reconnaître, un effort pénible, comme lorsque l'on cherche sans succès un mot qu'on a « sur le bout de la langue ». Puis brusquement les traits du visage deviennent nets, *l'image est au point*, l'homme est identifié³. Enfin l'expérience a montré que beaucoup plus nombreux qu'on ne croit d'ordinaire sont les individus sains, même dans nos sociétés, qui ont des hallucinations. Est-il dès lors interdit de supposer que le régime originel de la conscience humaine

1. Howitt. *On some Australian Medicine Men*. J. A. I. XVI, 1, p. 42. Cité par Lévy-Bruhl. *F. M.*, p. 59.

2. Dorsey. *Siouan Cults*. E. B. Rep. XI, p. 436-7 (Lévy-Bruhl. *F. M.*, p. 58).

3. A. Lang. *Op. cit.*, ch. vi.

était caractérisé par la prépondérance de l'imaginaire ? Celle-ci en aurait même été le trait le plus important. Mais nous ne le comprendrons, et par suite nous ne serons en mesure d'apprécier exactement son rôle dans l'évolution de la pensée que si nous le rattachons à sa cause, qui est *la faiblesse du pouvoir central dans la conscience primitive*. Notre analyse va donc faire maintenant un dernier pas, peut-être décisif.

Une longue pratique de la réflexion nous a appris à faire exactement le départ entre ce qui appartient au monde extérieur et ce que notre conscience a elle-même élaboré ou créé : souvenirs, images, sentiments, désirs, idées. Nous n'avons garde de leur attribuer une réalité objective. Ces visions qui nous assaillent parfois dans le silence ou dans la nuit, ces brusques poussées de désir, ces résolutions inattendues, tout cela, qui paraît venir d'ailleurs ou d'autrui, est nôtre, comme est nôtre la voix qui parle en nous quand, divisés, incertains, nous poursuivons avec nous-mêmes un dialogue intérieur. Il n'y a rien d'étranger dans ce domaine où nous nous promenons en maîtres : ce qui a son origine dans les choses du dehors, nous nous le sommes approprié en le transformant. L'image, qui tient lieu en nous de l'objet absent, est notre bien. L'habitude accentue encore ce sentiment de propriété et de domination. A volonté, et comme au commandement, nous faisons apparaître ou disparaître les multiples personnages de cette comédie aux cent actes qu'est notre vie mentale — du moins il nous le semble, et nous oublions la pièce souvent plus importante qui se joue dans la coulisse.

A volonté, nous rentrons dans *notre* conscience, nous nous y enfermons, nous faisons tomber, pour un moment, un lourd et impénétrable rideau qui nous retranche du reste du monde et des hommes. Si vif est ce sentiment de disposer à notre guise de tout ce qui est en nous et du caractère soigneusement clos et limité de ce for intérieur, univers dans l'univers, vaisseau aux cloisons rigoureusement étanches au sein des eaux, que nous ne doutons pas que cette manière d'être ne soit réellement constitutive de la conscience humaine. Mais c'est le contraire qui est vrai : elle est acquise ; elle représente un point d'arrivée, le moment où le moi a enfin conquis son autonomie — étape tardive dans l'histoire de l'humanité, et que tous n'ont pas atteinte. *Il n'est peut-être rien qui caractérise plus essentiellement la conscience primitive que l'impuissance où elle se trouve vis-à-vis de ses propres états.* Elle a la plus grande peine à les reconnaître comme siens. Ses représentations lui échappent avec une facilité extrême, elles lui deviennent étrangères, extérieures, et elle leur attribue une réalité *objective, quoique non matérielle.*

Le cas est particulièrement frappant, nous l'avons noté, pour les images. Sans cesse elles tendent à s'évader et elles créeraient une dangereuse confusion, si la conscience ne se les assujettissait en s'y portant elle-même tout entière, ou si elle ne s'en délivrait en consentant à les perdre, en les projetant au dehors où elles vont former un monde fantasmagorique, mais distinct et organisé. De là des systématisations inconscientes qui sont aussi indécélables, aussi ignorées du sujet qu'elles sont agissantes. L'énorme résistance qu'opposent certaines croyances à un progrès qui devrait les détruire tient à ce qu'elles plongent leurs racines dans cette nappe sou-

terrain et invisible. D'ailleurs, il peut arriver que de cette même nappe émergent des croyances nouvelles. « Une jeune femme cultivée, ayant eu la vision de palais très différents de ceux qui existent dans le monde des hommes, crut à l'existence d'un monde suprasensible et devint théosophe ¹. » Le sauvage croit de même à la réalité de ses visions. Il ne confond pas pour autant le subjectif et l'objectif. Cette « confusion des confusions » qu'on lui a reprochée à tort ² est le propre des aliénés. Le sauvage n'est pas un fou. Pour lui, le monde extérieur existe : il y agit avec sûreté et décision. Mais, en dehors de la pratique, il n'arrive pas à dominer entièrement tout ce qu'il y a dans son « âme ». C'est alors qu'il constitue une classe d'objets qui sont réels, bien qu'ils ne soient pas matériels. Il n'y avait pas d'autre moyen de venir à bout des produits d'une incessante activité intérieure. *Tout se passe, en un mot, comme si, sous l'effet d'une intense rumination mentale, des fragments d'énergie spirituelle, mal contenus par un faible pouvoir central, se libéraient et allaient se loger au dehors; mais quoiqu'extériorisés et objectivés, ils ne seraient pas matérialisés.*

La faiblesse du pouvoir central dans la conscience primitive prend dès lors une importance décisive. Elle se révèle déjà dans la rapidité avec laquelle elle affirme et la façon dont elle se cramponne à ses affirmations. Qui est fort ne craint pas de se laisser déborder : il sait qu'il ressaisira, quand il le voudra, les éléments rebelles. Mais cette force interne représente, encore une fois, le couronnement de l'évolution mentale de l'homme. A l'origine la personnalité a dû être à peu près absente,

1. E. R. Jaensch. *Op. cit.*, Bd. 91, p. 97.

2. Voir plus bas, chapitre v, p. 215.

comme elle l'est chez tous les non-civilisés. Les Indonésiens ne sont pas maîtres de leurs impulsions. Ils ne commandent pas, ils obéissent. « Le Canaque se sent agi et toute sa langue le prouve par l'emploi constant de la forme passive pour désigner ce qui, chez nous, est actif. » Il ne dira pas : J'ai envie de cet objet, mais : Cet objet me tire¹. Certaines langues primitives n'ont pas le pronom *je*. Pourtant, de cette carence du pouvoir personnel, ne résulte pas à proprement parler l'anarchie, mais une multitude de formations parasites, dont la conscience est le plus souvent la dupe et la victime : elle leur doit aussi, il est vrai, dans bien des cas, le salut et le repos.

Considérons d'abord les images de rêve. Elles ne sont appréhendées par la conscience claire qu'au réveil. C'est donc sous forme de souvenirs qu'elle les saisit. Les sauvages croient que ce qu'ils ont vu en rêve est réel. Mais cela ne signifie nullement qu'ils mettent exactement sur le même plan les images de rêve et les perceptions : ils distinguent fort bien les unes des autres. Toutefois, ils ne les distinguent pas comme nous. Seules, pour nous, les perceptions sont réelles, toutes les autres images relèvent de la mémoire et de l'imagination. Notre intransigeante logique n'admet pas de moyen terme. Les sauvages n'ont aucune peine à attribuer aux images de rêve *une certaine réalité*. Elles apparaissent brusquement au réveil : la scène défile à nouveau, comme lorsqu'on se rappelle, mais l'évocation est si vive, qu'il n'est pas douteux pour le sujet que l'événement ait eu lieu. Reste à expliquer comment il a pu avoir lieu pendant le sommeil. Mais ce point est secondaire. Rien n'est plus facile

1. Maurice Leenhardt. *Le Catéchumène canaque*, p. 16-17.

que d'interpréter quand on est certain. Rien n'est plus facile du moins à une conscience qui est entièrement livrée à ses impressions et à son imagination, qui n'est pas obligée de lutter contre des interprétations que, tout au fond d'elle-même, elle récusé, mais qu'elle n'ose pas combattre ouvertement. On a appris que les images de rêve sont dues à certains arrangements spontanés des cellules cérébrales pendant le sommeil : il est bien difficile, dès lors, de prendre ces images au sérieux. Pourtant, combien de « civilisés » ne se résignent pas, surtout lorsqu'elles sont chargées de sens et d'émotion, à n'y voir qu'une simple fantasmagorie ? Si le sauvage a vu, en rêve, sa cabane en flammes, comment ne serait-ce pour lui qu'une vaine image ? Il ne sait rien du jeu de ses cellules cérébrales. Il a retrouvé sa cabane intacte. Va-t-il pour autant traiter de billevesées le drame de la nuit ? Il n'y a pas de billevesées pour le sauvage. La cabane n'a pas brûlé, elle ne brûle pas, mais elle brûlera. Et il n'a de repos qu'il ne la voie effectivement brûler. Le rêve n'est qu'une anticipation. Le présage est infaillible. Ce n'est pas une menace, c'est une réalité, quoique non encore réalisée. Mais comme le malheur n'est pas encore là et que, au demeurant, l'espérance est bien aussi forte dans le cœur de l'homme que la certitude née de la crainte, on s'arrange pour empêcher le malheur en le réalisant en partie, et, par exemple, on subit tout au moins le commencement du supplice qu'on s'est vu infliger en rêve¹, on se soigne comme si l'on avait été réellement mordu par un serpent², ou on organise toute une mise en scène, on se fait brûler en

1. *Relations de la Nouvelle France, 1661-1662*, p. 46-48. — Lévy-Bruhl, *F. M.*, p. 54.

2. Mooney. *Myths of the Cherokee*, Ethn. B. Rep. XIX, p. 295.

effigie ou jeter en prison. Quand l'homme qui a été vu en rêve en train de voler des lapins au rêveur peut démontrer qu'il n'a pu matériellement accomplir cet acte, il n'en est pas moins coupable, il n'en a pas moins accompli l'acte. Seulement c'est « son âme » qui, l'ayant quitté pendant son sommeil, a perpétré le vol. Simple rouerie, dira-t-on, ou casuistique de sauvage ? Nullement. Les tendances excitées pendant le sommeil se raniment avec le souvenir du rêve : elles veulent être satisfaites. Le volé exige la restitution de ses lapins, et l'incendié mettra le feu à son toit. C'est en ce sens que l'imaginaire, pour le sauvage, est réel. Il l'est par la vertu des énergies affectives qu'il développe, il ne l'est pas à la manière des objets que l'on voit et que l'on touche.

Contre ces énergies et surtout contre celles qui ont leur source dans le corps et la vie animale, la conscience primitive est sans défense. Tel est le cas du désir. Notre désir d'hommes réfléchis, force parfois terrible dont nous avons conscience, gronde comme un chien couché sur l'ordre du maître, qui sait bien ce qu'il lui en coûterait de le satisfaire, qui hésite et délibère. Il en va tout autrement pour la conscience primitive : non seulement elle croit que ce qu'elle désire arrivera, tant la passion est puissante en elle, sans contrepoids rationnel, et propre à se représenter les circonstances favorables, à écarter ou à ne pas voir les obstacles, à vivre par avance le moment où le but sera atteint, la félicité conquise, mais surtout elle perçoit le désir qui la tourmente comme une force dont elle n'est pas maîtresse et qui ira fatalement à son but. Dominée, bouleversée, elle se croit asservie à de mystérieux despotes, alors qu'elle n'a fait qu'objectiver les violentes poussées de

son énergie intérieure. De là la conviction de ceux qui se livrent à la magie, aussi bien que de ceux qui se croient menacés, par elle, ou qui plient sous le poids d'une malédiction terrible : ils connaissent par leur propre expérience la puissance dévoratrice du désir, ils ont reconnu dans le regard du sorcier la flamme mauvaise de la haine homicide, il leur semble qu'ils en éprouvent déjà les effets lorsqu'ils entendent les paroles fatales qui les vouent aux puissances malfaisantes. Ils se sentent perdus, la force est déchaînée, le malheur est sur eux : si absolue est leur certitude, nous l'avons vu, qu'ils se laissent mourir. — De là également, chez certains peuples, comme les Sioux, la curieuse objectivation des pensées et de la volonté. « Lorsqu'une course a lieu, un homme peut diriger ses pensées et sa volonté vers un des concurrents avec l'idée que cet acte, cette projection de son esprit, aidera son ami à gagner¹. » Sans doute il nous arrive aussi d'accompagner par la pensée un ami qui est aux prises avec une situation difficile, de même que nos muscles se contractent lorsque nous sommes témoins des efforts d'un hâleur ou d'un débardeur. Mais nous ne croyons pas émettre une force réelle qui, à distance, viendra coopérer efficacement à la tâche entreprise : nous éprouvons une émotion de sympathie qui, comme toute émotion, serait pénible si elle ne s'accompagnait de mouvements appropriés qui en effectuent la décharge. Le sauvage va plus loin. Il ne s'analyse pas, il subit. Son émotion soulève en lui des forces dont il prend conscience sans se les attribuer. Il lui semble seulement qu'elles ont répondu à son appel, qu'elles se mettent à son service, que l'effort

1. Miss Fletcher. *Notes on certain Beliefs concerning Will Power among the Sioux-Tribes.* — *Science*, New-York, 1897, vol. V.

d'intense concentration de pensée qu'il a fourni lui en a assuré momentanément la maîtrise ; il s'en empare, les saisit et les projette comme d'invisibles javelots. Et l'ami, qui le sait, croit percevoir à son tour des ondes de force qui le soutiennent. La conjonction des deux certitudes aboutit à une coopération effective. Aussi n'est-il pas surprenant que l'Indien Sioux ait « hypostasié » la force de volonté : il l'appelle *wa-zhin-dhe-dhe*, et ce nom désigne tout à la fois une entité et une action — envoyer vers un autre ses pensées et la force de sa volonté — et une manière de divinité. Car le primitif, pour prendre conscience de ses pouvoirs internes, pour les définir et les mettre à part, ne trouve rien de mieux que de les déifier. C'est le plus solide support qu'il puisse donner à du réel qui n'est pas matériel. Et sans doute se passe-t-il un phénomène analogue lorsque, à certains moments d'intense exaltation collective, les faibles individualités, dominées et comme écrasées par les forces émotives que développe en elles la communion, les projettent hors d'elles et les logent dans un Empyrée transcendant, invisible et sacré, où elles prennent figure de dieux.

Les idées et les croyances relatives à l'âme, dans toutes les sociétés inférieures, ne reflètent pas autre chose, au fond, que la façon dont le primitif se définit à lui-même ses propres énergies intérieures. Toute une psychologie est incluse dans ces étranges conceptions. Bornons-nous à quelques remarques. D'abord il n'y a jamais une âme, mais plusieurs. L'idée de l'âme unique ne viendra aux hommes que lorsqu'ils auront réalisé l'unité au dedans d'eux-mêmes. Pour qu'elle naquît, il a fallu que la personnalité fût pleinement constituée. Les primitifs ont traduit par autant d'âmes distinctes

leur obscure et forte sensation de la vie physique, puis le sentiment des énergies et des activités mentales : passions, désirs, rumination d'idées, enfin la conscience qui fait le bien ou le mal, et éprouve, après le péché, le remords et subit les sanctions. Tel peuple¹ distingue l'âme qui fait simplement vivre, l'âme qui préside à la « pensée », enfin l'âme qui est responsable des actes commis. Tel autre — ce sont les Yakoutes — en attribue une aux objets. Elle est distincte de celle qui fait vivre. Ainsi les objets ne vivent pas, mais ils ont pourtant une âme, comme tout ce qui existe. Les animaux ont en plus l'âme qui fait vivre. L'homme a ces deux âmes, plus une qui lui est propre. La mort survient quand il les perd toutes les trois, la maladie est liée à la perte de la seconde². Peut-il être abandonné, sans en mourir, par la troisième, celle qui lui est propre, et qu'arrive-t-il alors? Un vieillard raconte que son âme l'a quitté, il y a plus de deux ans, pour s'en aller avec ses parents défunts, et qu'il n'a plus que l'âme de son corps, qui doit descendre au tombeau avec lui³. Est-il excessif de penser qu'il traduit ainsi, sans s'en douter, le sentiment qu'il a de sa déchéance, de sa diminution physique et mentale? « Son âme », c'était sa force, son ardeur à vivre, ses passions, tout son être psychologique à son plus haut degré de tension. Tout cela a disparu, s'est affaïssé : peut-être un accident, une maladie lui a-t-elle révélé un état dont il n'avait qu'une confuse conscience, et c'est pourquoi il aurait fait remonter à une date déterminée la disparition de son âme. Ne serait-ce

1. Les Dakotas. V. Dorsey, *op. cit.*, p. 484.

2. Sieroszewski. *Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes* (Rev. d'hist. des religions, 1902, p. 215-224).

3. *Relation du P. Lejeune* (1639), p. 146 (Lévy-Bruhl, *F. M.*, p. 87).

pas là une transposition originale et inattendue de la théorie des degrés de la tension mentale? Pareillement, il semble légitime de supposer que les éclipses de la conscience ont été traduites d'une certaine manière dans cette originale psychologie. L'âme quitte le corps pendant le sommeil et vagabonde à travers le monde. Elle revient le plus souvent, mais elle peut ne pas revenir. Elle court des dangers. La syncope, par exemple, trahit l'incapacité momentanée où se trouve l'âme, par suite de quelque accident, de regagner le corps¹. Des peuples plus subtils ont inventé l'âme extérieure ou âme-de-la-forêt². Tout individu a la sienne, et sa vie dépend d'elle, de ses mésaventures possibles. Cette âme vagabonde n'exprimerait-elle pas la liberté de l'imagination, qui va, vient, parcourt des espaces immenses : ces voyages « par la pensée » ont, pour le primitif, une sorte de réalité, car il les vit trop intensément pour ne voir en eux que des fantaisies ou des réminiscences. L'âme erre à travers le monde, mais il arrive qu'elle se fixe. Le plus souvent c'est en quelque animal dans un coin de la grande forêt. Expression de ce dédoublement qui semble inévitable, si l'on songe au faible pouvoir unificateur de la conscience primitive : il lui est difficile d'être à la fois ici et loin d'ici. L'enfant à qui on dit de « penser » à sa maison n'y parvient qu'à la condition de s'y transporter mentalement, et d'oublier pour un moment l'endroit où il se trouve réellement. Le primitif a imaginé une âme errante qui est son âme et n'est pas son âme, qui est la même et une autre, et qui s'incarne en une bête de la forêt. C'est sa façon de donner un contenu, une couleur, un relief à sa « pensée » ;

1. A. B. Ellis. *The ewe-speaking peoples*, p. 15-21.

2. Mary Kingsley. *Travels in West-Africa*, p. 459-460.

c'est ainsi qu'il la retient et la définit. Et toute sa mythologie pourrait bien être, en dernière analyse, le système de défenses qu'il a imaginé, avant la science positive, pour avoir raison de l'imaginaire.

Nous sommes maintenant mieux en mesure d'apercevoir comment la conscience primitive s'est comportée lorsqu'elle a dû subir l'épreuve du problème, comment elle l'a posé, à l'aide de quels expédients elle l'a résolu.

Le réel, nous venons de le voir, n'est nullement pour elle ce qu'il est pour nous. Il est fait d'éléments subjectifs, d'« idées », autant et plus que de choses. Il est taillé pour la plus grande partie dans ces états internes dont la conscience ne peut venir à bout qu'en les extériorisant. Par un renversement inattendu, notre monde serait plutôt celui de l'*homo faber*, et l'action pratique en aurait fourni le patron, tandis que le monde du primitif se rapprocherait de celui du rêveur et du poète. Plus exactement, la pensée et l'action chez lui ne sont pas unifiées. L'action ne contrôle pas la pensée : ce sont deux domaines entièrement distincts, deux plans séparés. Le primitif n'est pas imperméable à l'expérience dans le plan de l'expérience, il l'est lorsqu'il se place dans le plan de la « pensée ». Un même objet — arbre, rocher, étang — aura donc pour lui deux aspects, ou plutôt il développera deux espèces d'images : les unes, définies, précises, esquisses d'actions pratiques dont les contours sont déterminés par cela même à quoi elles s'appliquent, la fin à atteindre, les moyens à employer — les autres, indépendantes de l'action et même, jusqu'à un certain point, de l'objet perçu : évoquées après la perception, sous forme de réminiscences

spontanées, rêverie lucide et involontaire, elles se dilatent, grandissent, le sujet les gonfle de toutes les émotions qu'elles éveillent ou réveillent en lui, et ces émotions à leur tour, réfléchies, intensifiées par l'image, modèlent dans ce plastique élément la fantasmagorie animée où elles trouveront une issue à leur exaltation accrue. Quand le primitif se remémore un paysage farouche et désolé qu'il n'a traversé qu'en tremblant, spontanément renaissent dans son esprit les rocs éboulés aux saillies étranges, les arbres déchiquetés et noircis par la foudre, le silence menaçant. L'image ranime l'émotion, l'émotion réagit sur l'image et la déforme : les fantômes créés par la peur ont pour fonction d'en effectuer la décharge, bien qu'ils paraissent l'accroître : ils constituent l'expédient destiné à préciser la menace, ils transforment en une terreur nette et pleine l'angoisse sourde et diffuse. Ainsi l'inquiétante désolation du site y fera naître une présence monstrueuse.

Mais les objets ne sont jamais, pour la conscience primitive, tout à fait inertes et morts. La perception qu'elle en a n'est ni la simple esquisse des actions virtuelles, ni une sorte de « prise de vue » qui donne une copie de l'objet et que l'on range avec d'autres documents. Elle est la réponse de la conscience tout entière à l'excitation venue du dehors. Elle ne perd pas tout de suite ce riche contenu. Il lui en reste un halo coloré, vibrant, intense. Il en subsiste surtout une image qui tend à renaître et qui ressuscite avec elle une partie des richesses perdues. Mais cette image n'est pas, encore une fois, notre *eidolon* aux contours nets et immuables. Non seulement l'animal ou la plante, mais le minéral inerte, le fragment de quartz ou de silex, n'a plus rien de rigide : étrange ou scintillant, il doit son être à la

conscience même qu'il a éveillée à la vie, et il s'y dilate à l'aise quand il y reparaît sous forme de souvenir, il entre dans la ronde enchantée des émotions et des désirs. Ainsi le poète découvre dans la forêt, au coucher du soleil, des « êtres aux yeux brillants qui épient à travers les arbres¹ ». Ainsi l'enfant illumine de son désir l'insignifiant objet qu'il a aperçu. Comment en serait-il autrement ? Il faudrait que la conscience séparât les choses de toute la résonance affective, de l'ébranlement indéfini qu'elles déterminent en elles. Tout au plus les nécessités pratiques, qui y sont inhérentes, atténuent-elles cette longue vibration, de même que le doigt posé sur un cristal qu'on a heurté par mégarde en arrête la musicale sonorité. Nous-mêmes ne savons-nous pas que des scènes que nous avons à peine remarquées, images à peine entrevues entre les feuillets d'un livre rapidement feuilleté, nous semblent, quand elles reparaissent spontanément dans notre esprit, parées d'un charme que nous ne soupçonnions pas, émouvantes et chargées de sens ? Notre vie est remplie de cent occupations, nous passons en courant de l'une à l'autre ; tout est classé, réglé, comme les étapes des touristes pressés à travers le plus beau pays du monde, l'émotion est mort-née, l'esprit n'est plus qu'un tiroir où s'entassent des photographies. Mais lorsque, dans un moment de détente, de désintéressement, nous nous souvenons, nous revenons presque au stade lointain où la conscience recevait en frémissant longuement tous les chocs venus du dehors.

Jetons donc dans cette conscience primitive, impressionnable et imaginative, la vision soudaine d'un phé-

1. O. Wilde. — Cité par E. R. Jaensch, *Op. cit.*, Bd. 88, p. 88.

nomène extraordinaire, c'est-à-dire inconnu. L'émotion qu'il lui cause est trop forte, elle réagit. Mais comment? Le phénomène, vaste et grandiose dans ses effets, n'offre aucune prise à l'action. Impossible à l'homme non seulement de prendre des mesures en vue de le contenir ou de le supprimer, mais même d'esquisser en pensée une action quelconque. Il n'y songe même pas d'ailleurs. L'inconnu est total, l'émotion que l'homme ressent n'est pas uniquement de l'inquiétude, c'est de l'étonnement. Étonnement inquiet, malaise, tout à la fois, de l'esprit et du cœur. Ce n'est pas une action qui pourrait le dissiper, mais ce n'est pas non plus un simple jugement. Comme chaque fois qu'elle est émue, la conscience cherche, en agissant sur la cause, à dissiper son émotion. Mais la cause n'est pas donnée. C'est même ce qui confère à la situation son caractère insolite, extraordinaire. C'est ce qui la rend étonnante. C'est ce qui soulève dans l'esprit un problème qu'il est impossible d'éluder, un état de doute dont l'issue n'est pas aperçue d'avance. Aucune affirmation qui permette de rattacher cet inconnu à du connu, à du familier. Aucune affirmation quelconque, non plus : elle n'aurait aucun effet, le doute demeurerait. Toutes les échappatoires ordinaires sont fermées. L'esprit humain est bien réellement acculé au problème. Mais il s'en faut du tout au tout qu'il se le pose dans les mêmes termes qu'il se le posera plus tard, lorsqu'il aura monté ses mécanismes logiques. C'est un drame inouï qui se joue devant l'homme stupéfait. Nous concevons mieux maintenant, après les analyses qui précèdent, comment il a dû y réagir. Au centre du drame, et plus encore peut-être au centre de la représentation qui en ressuscite peu après dans sa mémoire, se des-

sine, surgit, s'impose l'être qui assume le rôle principal, qui donne au drame son sens, qui constitue la *cause* dont l'émotion a besoin pour se décharger, qui, en un mot, l'*explique*. Mais l'homme ne demeure pas étranger au drame. S'il n'en était que le passif contemplateur, la réaction ne serait pas complète. De l'inconnu, source d'anxiété, subsisterait. Il s'unit donc à la puissance supérieure qu'il vient de créer, mais dans un geste instinctif de soumission et d'imploration. Non qu'au centre de la représentation ait jailli un être semblable à l'homme, comme Jahveh sortant des nuées : les modalités de la Cause ne viendront que plus tard. « Le pâtre qui garde la foudre et fait paître le troupeau des nuages ¹ » ou le Seigneur-du-Ciel au rire bruyant des ba-Souto ou Zeus environné d'éclairs, ne sont que des variantes qui s'échelonneront le long des siècles. Une figuration aussi précise ne semble pas avoir été primitive. Si l'homme a créé l'invisible à son image, ç'a été d'abord à son image psychique, et non matérielle. Son esprit lui était plus proche que son corps. Non qu'il le connût mieux. Mais tandis qu'il construisait son univers, les matériaux qui lui venaient le plus facilement et le plus souvent sous la main, parce qu'ils s'imposaient à lui, parce qu'il ne pouvait les maîtriser, les contenir en lui-même, émanaient de son énergie spirituelle. Il a taillé ses dieux dans l'étoffe de son âme. Il a perçu l'absence et la nécessité d'une cause, et dans cet hiatus que lui présentait soudain l'univers, il a placé sa propre causalité.

Ainsi, sous la pression de l'étonnement, l'esprit humain a été acculé à un problème qu'il ne pouvait

1. Callaway. *The religious System of the Amazulu*, p. 385.

plus éluder, et poussé violemment hors des ornières que la vie et l'utilité avaient creusées si profondément qu'il semblait devoir y cheminer toujours. Son génie technique n'aurait pu suffire à l'en dégager, lui imprimer la secousse décisive. Et certes, qu'il ait pu s'émouvoir aussi fortement devant l'inconnu comme tel, et ne trouver le repos qu'après avoir résolu l'énigme en doublant son univers visible d'un univers invisible, rien sans doute ne saurait l'expliquer : force nous est bien toujours d'en revenir à un *nescio quid*, qui est l'esprit lui-même. Mais on ne peut du moins contester que l'homme ait précisément traversé une crise que l'animal a toujours ignorée et qui l'a initié à cette vie de l'esprit que seul il était appelé à vivre.

Les magnifiques perspectives que cette idée nous découvre ne doivent pourtant pas nous faire oublier l'humilité des origines. La pensée primitive est trop occupée d'elle-même pour s'intéresser aux choses : théâtre d'une lutte ardente où l'imaginaire vise sans cesse à évincer le réel, elle cherche avant tout son salut, elle compose, elle biaise. Or, c'est elle qui a été contrainte de répondre quand s'est posé pour la première fois dans le ciel sillonné d'éclairs un inéluctable point d'interrogation. Nous avons vu quelle a été cette réponse : elle a consisté à créer la cause là où elle n'était ni donnée dans l'expérience, ni accessible à une investigation quelconque. Mais seul un *être* pouvait vraiment conférer un sens au drame mystérieux et inquiétant. Ainsi est née l'*explication* : sa forme originelle a été la religion. Elle a répondu à un double besoin confondu en fait dans une invincible unité : le besoin de se rassurer et le besoin, non pas à proprement parler de connaître, mais de *se délivrer de l'in-*

connu. Ce dernier croîtra à mesure que le premier s'atténuera, et l'explication évoluera, entrera dans le détail des phénomènes, élaborera même des semblants de lois. Mais elle restera pendant des siècles attachée à ses origines. Pendant des siècles elle aura pour unique ressort la causalité mystique, mère des fausses sciences.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE III

LA CAUSALITÉ MYSTIQUE

En créant des causes, la conscience primitive mettait fin au trouble singulier et violent qui s'emparait d'elle en face de certains phénomènes. Ces causes étaient suffisamment définies puisqu'elles assuraient la décharge de l'émotion. Mais il est clair que leur détermination a été d'abord purement affective, nullement conceptuelle. Il n'y a guère eu à l'origine, pour le primitif, dans le ciel bouleversé par l'orage ou illuminé par quelque météore, que des « redoutables » : pas n'était besoin de les définir davantage. Une première présomption en faveur de cette hypothèse est le fait qu'un grand nombre de noms de dieux — et jusque dans des religions relativement avancées — étaient de purs adjectifs. Avant de désigner les dieux par leurs actes, il semble que l'homme les ait définis en nommant les émotions qu'il éprouvait à leur sujet. Maints sourates des Védas commencent par l'exclamation : « O Terrible... ». Ahriman, le dieu du mal, est le mal-intentionné (Angra-manyou), Ormuzd, le sage-vivant

(Ahoura-mazda). — C'est que l'adjectif a sa source, en dernière analyse, dans une émotion. Il semble avoir été primitivement l'exclamation par laquelle la conscience oppressée d'admiration, d'amour ou de peur, se donnait une issue. Nos adjectifs ne sont pas entièrement dépouillés de ce caractère originel, et ils le reprennent selon le degré d'émotivité du sujet. Le voluptueux qui dit d'une femme qu'elle est belle ne formule pas un simple jugement de réalité, il exprime une émotion, il donne une première issue à un désir. Il vise à réduire l'une, à satisfaire l'autre. Les jugements de valeur ont peut-être été les premiers en date, la première forme qu'ont revêtue les jugements de réalité et longtemps encore et dans bien des cas, leur persistante quoique secrète substructure¹. — Quand l'émotion éprouvée est la colère ou la peur, la « réponse » est encore une qualification : la cause assignée au phénomène terrifiant est simplement affirmée et toute sa réalité étant dans l'émotion dont elle est née, un adjectif suffit à l'exprimer : tout autre vocable eût été superflu.

Une détermination plus précise n'a pas dû être nécessaire pendant fort longtemps : la détermination affective était puissante, elle suffisait. Et c'est pourquoi aussi, pendant longtemps, le besoin de représenter plastiquement les invisibles ne s'est pas fait sentir. De fait, les hommes des âges préhistoriques semblent l'avoir ignoré. Est-ce à dire qu'ils aient été étrangers à tout sentiment religieux, ou que ce sentiment n'ait revêtu chez eux que la forme magique ? La première hypothèse n'est rien moins que démontrée, la seconde suppose la priorité de la magie sur la religion, qui est

1. Voir ci-dessous, p. 340 et suiv.

très contestée. Cette absence de dieux figurés peut s'expliquer, selon nous, beaucoup plus simplement. Si intense était la crainte mêlée d'étonnement et de soumission révérentielle que ressentaient les premiers hommes qu'il leur a été d'abord nécessaire, mais qu'il leur a suffi, pour la réduire convenablement, de peupler l'univers d'êtres puissants, redoutables, malveillants, d'autant plus indéterminés conceptuellement que leur détermination affective était forte. Même lorsque, plus tard, ils leur ont attribué des actions et des fonctions définies, rien ne permet de dire qu'ils aient alors nécessairement éprouvé le besoin de tailler leur image dans la pierre ou le bois et de leur adresser des prières et des sacrifices. Il ne serait donc nullement invraisemblable que nos premiers ancêtres aient projeté leurs dieux très loin dans le ciel et n'aient eu avec eux que des rapports sans grande précision ni portée : ceux que peuvent avoir avec des êtres tout-puissants et invisibles des individus écrasés par le sentiment de leur faiblesse — soumission résignée et passive, implorations vagues, ébauches de prières, peut-être de sacrifices.

L'existence d'une « divinité » de ce genre, plus sentie que réellement définie, antérieure à toute figuration et probablement à tout culte, est-elle si difficile à admettre? Les religions mêmes des sociétés inférieures semblent en avoir conservé quelques traces et comme une très lointaine survivance. Nombreux sont les grands dieux qu'on ne prie pas — peut-être serait-il plus juste de dire qu'on ne prie plus. On ne les prie plus parce que, sans doute, les prières qui montaient autrefois vers eux étaient confuses, à peine exprimées, analogues aux balbutiements involontaires des incrédules au moment du danger : elles ne pouvaient, dans

ces conditions, recevoir la consécration sociale, être transmises et organisées. — Les Canadiens, d'après une relation datée de 1558¹, croyaient à une espèce de « tout-puissant » auquel ils n'adressaient pas de prières. On retrouve un peu partout — mais particulièrement, semble-t-il, chez les peuples les plus arriérés² — ce dieu aux attributions vagues et au culte abandonné. Ici, c'est le Père universel, le Juge qui s'irrite contre les péchés des hommes³, là on lui attribue la création et la régularité des saisons⁴. Mais on dirait que ces attributs ont été surajoutés, comme pour remplir une forme vide. C'est une idée morte. Elle est partout, mais à l'écart, sans efficacité, sans force, comme quelque chose qui a existé autrefois et dont le souvenir précis s'est perdu. Ni prières, ni sacrifices ne sont adressés à ce dieu. Il n'intervient pas dans les affaires humaines et il n'a pas à y intervenir. Ce n'est pas son domaine. Il est indifférent, impassible, voire « fainéant », disent d'Anyambie les indigènes de l'Afrique occidentale⁵. Les Pygmées de l'Afrique orientale ne s'adressent à leur « grand dieu » — ce qui leur arrive rarement — que pour lui demander de les laisser tranquilles⁶. Serait-ce une vague survivance de la crainte originelle, indéterminée mais profonde, dont l'issue a été précisément la création de cette divinité? Bien des

1. Thevet. *Singularitez de la France antarctique*, 1558.

2. Egede. *Description et histoire naturelle du Groenland*, 1763. — Le P. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern* (1924). — Cf. *La Religion et l'Etre suprême chez les Yagans* (Semaine d'Ethnologie religieuse, III^e session).

3. Iles Andaman. (V. Man. *Journal of the Anthropological Institute*, 1882-1883).

4. Codrington. *The Melanesians*, p. 150-155 (Iles de Banc).

5. Miss Kingsley. *Travels in West Africa*. (Leuba, *op. cit.*, p. 133.)

6. Mgr Le Roy. *La Religion des Primitifs*, 1909.

faits nous inclineraient à le penser. Ce grand dieu semble être un résidu de la plus ancienne modalité de la religion ou même plutôt du sentiment religieux. C'est une notion atténuée, estompée et en même temps déformée et compliquée par des idées plus récentes, mais définitivement reléguée à l'arrière-plan, à l'état de souvenir, par suite de la formation d'une religion aux dieux bien définis, aux cultes minutieusement réglés. Par exemple, l'Andriamanitra des Malgaches joue actuellement dans leur religion un rôle très effacé. Mais il n'en a pas toujours été ainsi ; car son nom revient « dans les formules de serment, les phrases rituelles, les contes et surtout les proverbes¹ ». Or, les proverbes sont presque toujours les témoins d'une pensée sinon disparue, du moins très archaïque. En outre, « tous les non-civilisés qui ont cette notion » sentent confusément ce qu'elle a de lointain et d'*inactuel*, et ils expriment ce sentiment en disant que ce dieu les a quittés. Ils varient seulement sur les raisons de cet abandon. Pour les uns, c'est à cause de la méchanceté des hommes² ; les autres disent que les hommes lui ont manqué de respect, soit qu'ils lui aient chassé dans les yeux la fumée de leur feu, soit que les enfants, après le repas, aient eu le sans-gêne de s'essuyer leurs doigts sales au ciel³. D'autres enfin, les ba-Rotsé, estiment que Nyambé s'est séparé de l'homme parce qu'il le trouvait trop habile et commençait à le craindre⁴. La diversité même de ces explications est significative. Elles se détruisent mu-

1. Raoul Allier. *Op. cit.*, t. I, p. 281. Cf. p. 279 à 238.

2. Allégret. *Les Idées religieuses des Fan.*

3. J. Spieth. *Die Ewe-Stämme*. (R. Allier, *op. cit.*, 1, 283.)

4. A. et E. Jalla. *Pionniers parmi les Ma-Rotsé* (1904). — Cf. Burnier, *Ames primitives*, p. 7 (cité par R. Allier).

tuellement, mais elles ont un trait commun, ou plutôt une idée s'en dégage : celle du caractère ancien et « périmé » de ce dieu.

On a pu aller jusqu'à prétendre que « la notion d'un Être suprême a parfois l'air de devenir plus précise à mesure que l'on remonte le cours des âges ¹ ». Mais alors on est allé beaucoup trop loin. On a fait dire aux faits que nous venons de rapporter ce qu'ils ne disent pas. Ce qui est vraisemblable, selon nous, c'est que ce grand dieu est le vestige de la plus ancienne religion et que celle-ci était caractérisée par la plus extrême indétermination : à l'inquiétude éprouvée correspondait seulement un pouvoir invisible, vaste et indifférencié comme la crainte elle-même. La manière dont les primitifs nous parlent de leur « grand dieu » ne doit pas nous faire illusion : ils ont dépassé le stade où le sentiment religieux était aussi purement affectif qu'il est possible à un sentiment de l'être sans risquer de s'annihiler ; ils sont incapables de le revivre ou d'en prendre conscience ; ils interprètent comme ils peuvent à l'aide de leurs croyances et de leurs conceptions actuelles une réminiscence assez forte pour s'imposer à leur esprit, malgré son inutilité ; enfin, ils ont commencé à réfléchir et l'idée d'un créateur et d'un régulateur de l'univers s'est formée, concurrentement avec le polythéisme, que d'ailleurs elle ne détrône nullement, car elle est aussi peu que possible une idée-force, elle ressemble plutôt à une idée philosophique, dont elle a au moins le caractère contemplatif, « théorique », désintéressé, — représentation séparée et de l'action et de l'émotion.

1. Raoul Allier. *Op. cit.*, t. I, p. 284, note 6. Cf. l'ouvrage du P. Koppers. *Unter Feuerland-Indianern*.

Il est donc tout à fait excessif de parler d'un monothéisme originel. Mais nous ne croyons pas non plus que la religion la plus ancienne ait été une sorte de préanimisme, dont les rites se seraient adressés à des forces impersonnelles, considérées comme des propriétés inhérentes aux choses¹. Tout ce qu'il semble qu'on puisse dire, c'est qu'il y a eu une mystique originelle, elle est née de l'émotion spécifique qui s'est emparée de l'homme dans les circonstances que nous avons essayé de décrire, et des processus par lesquels cette émotion a été réduite. Purement affective, avec un minimum de déterminations imaginatives et verbales, elle atteignait son but, elle répondait pleinement aux besoins spirituels du moment. Pour que l'homme se préoccupât de déterminer intellectuellement et plastiquement ses invisibles, il a fallu qu'il fût, avec le temps, moins ému, moins étonné par les phénomènes où il les situait. Il s'est adapté à son émotion et de là est sortie toute l'évolution ultérieure de la religion. Craignant moins les redoutables, il s'est rapproché d'eux ou plutôt il les a rapprochés de lui, il les a taillés cette fois à sa complète image, matérielle et spirituelle; leur pluralité indistincte qui faisait d'eux une réalité unique aux aspects multiples, comme l'émotion même d'où ils étaient issus, s'est morcelée, les dieux sont nés, et il y a eu des dieux jusque parmi les hommes. La mystique était tout sentiment, effroi, imploration. Elle est devenue utilitaire. Il est possible de composer avec les dieux, voire de se servir d'eux et de les exploiter. Le calcul et le cynisme — *do ut des* — se sont introduits dans les rapports des hommes et de la divinité. Paral-

1. Marett. *Pre-animistic Religion* (Folklore, XI, 1900). (Réimpr. in *The Threshold of Religion*, 1909.)

lèlement à cette évolution, les groupes sociaux se constituaient, se dessinaient au sein de l'unanimité originelle, et la coordination sociale précipita la coordination religieuse.

Sans doute aussi, quand l'inquiétude primitive se fut un peu atténuée, un vague espoir naquit : ce sont les deux pôles de l'âme humaine. Au plus fort de sa détresse, sa soif de bonheur subsiste, et tandis que l'angoisse crée des fantômes redoutés, l'espérance réussit à enfanter des anges propices. — Mais l'espoir et l'amour ne sont pas premiers : il a fallu que la peur s'apaisât d'abord. C'est elle qui a vraiment créé les dieux : elle seule était assez forte, assez bouleversante, pour obtenir de l'esprit humain une si prodigieuse création ; elle seule pouvait l'arracher à l'empirisme brut et l'amener à se projeter lui-même sur les choses, à transfigurer, à doubler de spiritualité l'univers matériel. L'espérance, la confiance joyeuse, les sentiments de sympathie eussent été impuissants à opérer une pareille révolution. Faute d'imposer à l'esprit un problème qu'il ne pouvait éluder, sous la forme d'un malaise qu'il lui fallait réduire à tout prix, elles l'eussent laissé dans d'éternelles jachères. C'est la dure peur, l'horreur sacrée, qui l'a fécondé. C'est en luttant contre elle que l'homme s'est fait et qu'il a, en dernière analyse, établi l'échelle de ses plus hautes valeurs.

On voit que nous ne sommes pas disposé à récuser sans autre forme de procès le vieil adage : *Primus in orbe deos fecit timor*. Sans doute, on l'interprète trop souvent d'une façon simpliste. Nous reconnaissons que, vraisemblablement, « le primitif n'a pas vu dans ses dieux des étrangers, des ennemis, des êtres foncièrement et nécessairement malfaisants, dont il était obligé

de se concilier à tout prix les faveurs¹ ». Mais il ne s'ensuit nullement qu'il y ait eu à la racine de la religion des « sentiments de joyeuse confiance ». Que si l'on prétend que ces sentiments existent en effet « à la racine du totémisme », il reste à prouver que le totémisme est la forme la plus ancienne de la religion. Or, il n'est rien qui soit plus vivement contesté. Mais surtout notre analyse de l'émotion et de ses rapports avec l'image nous permet de nous faire une idée plus profonde de ce *timor* auquel le poète latin attribue la création des dieux : ce n'est pas la crainte grossière de l'enfant ou de l'esclave qui a éprouvé les effets de la colère du maître et n'attend jamais rien de bon de lui. La peur du primitif a plutôt été un état d'attente anxieuse, l'inquiétude à l'égard d'êtres dont les intentions restent indéterminées et qui se manifestent dans des évocations étranges et involontaires. De même c'est de ses imaginations que l'enfant s'effraie le plus : il n'aura pas peur des chiens, mais du chien muet de ses rêves. Le sauvage chemine à travers son univers un peu comme l'enfant nerveux dans les ténèbres : lui aussi fait un fantôme du moindre buisson à la forme bizarre ou tremblotant sous la brise. Un voyageur dit des Oraons du Bengale : « Leur imagination erre, épouvantée, dans un monde de revenants » et tout est hanté pour eux, les rochers, les routes, les rivières, les bois². Les guerriers les plus braves de la Nouvelle-Guinée ou du Chaco central ne combattraient pas la nuit. Les Abipones, qui chassent vaillamment le tigre, redoutent, nous l'avons vu, les tigres artificiels : ils ne peuvent ni les voir ni les tuer,

1. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, p. 320.

2. Risley. *Tribes and Castes of Bengal*, II, p. 143 (Lévy-Bruhl, *F. M.*, p. 64.)

et c'est pourquoi ils règnent en maîtres dans leurs âmes. Le troglodyte dans sa caverne a-t-il moins évoqué en frissonnant, perceptions devenues apparitions, images irrésistibles, à demi-hallucinatoires, ses rencontres avec l'inconnu? Les rumeurs du jour grossissent dans le silence troublé de la nuit. Avant le sommeil peuplé de rêves, c'est l'heure où, dans l'esprit même, le réel et l'imaginaire se confondent, où commencent à prendre forme les fantômes qui viendront hanter le dormeur.

Il est bien difficile de ne pas voir partout à l'œuvre, dans l'humanité, sous cette forme subtile et comme impalpable, une anxiété fondamentale. Partout dans les sociétés inférieures, l'homme vit courbé sous la menace de malheurs qu'il appréhende d'autant plus qu'ils sont mal définis et, comme l'anxieux morbide, il s'évertue à trouver des précisions : il accuse, il interdit, il s'entoure d'esprits dont il définit les maléfices, il invente les tabous afin de ne pas donner prise à leur colère. Tout lui est sujet de terreur. Même les êtres qu'il a chéris vivants, une fois morts, deviennent redoutables : ils sont entrés dans l'invisible, avec, sur leur visage, l'épouvante de l'agonie qui a communiqué à leurs proches une terreur d'autant plus durable qu'elle est à demi inconsciente : d'eux ils se rappelleront toujours désormais la vision dernière, et celle-ci agira sur leurs âmes à la manière de ces images eidétiques qui semblent concentrer en elles, sans que le sujet en ait conscience, toute une partie de ses émotions, de ses désirs et de ses craintes. On dirait que tout ce que les disparus pouvaient inspirer d'effroi ou de sourde haine pendant leur vie constitue à présent les traits dominants de leur physionomie nouvelle de morts-vivants, d'âmes errantes,

mélancoliques, exigeantes et agressives¹. N'ont-ils jamais tué personne de leur vivant? Ils tueront infailliblement beaucoup de monde après leur mort². — La notion d'esprits bienveillants n'est pas universelle et elle semble le plus souvent tardive. « Parmi les Bongos de l'Afrique centrale, on ne reconnaît pas de bons esprits et, suivant l'idée nègre en général, rien de bon ne peut venir d'un esprit³. » Chez les Yakoutes, les esprits sont tous méchants. « La classification des esprits en bons et mauvais, ou plutôt l'attribution aux uns de qualités surtout mauvaises, aux autres de bonnes qualités, n'a pris naissance que fort tard, et... elle n'est pas très rigoureuse⁴. » Là où il y a de bons esprits, le sauvage s'applique toujours beaucoup moins à s'assurer leur bienveillance — ne feront-ils pas toujours d'eux-mêmes du bien, puisqu'ils sont bons? — qu'à détourner le courroux des mauvais. On dirait qu'un voile invisible est étendu sur le monde — pouvoir maléfique aussi indéterminé que l'inquiétude elle-même, cette inquiétude qui résiste à toute action comme à tout raisonnement. Là où l'on trouve la notion d'un grand dieu, on observe, nous l'avons noté, que le principal trait de son caractère est le plus souvent une susceptibilité colérique et vindicative : c'est un despote capricieux dont on peut toujours attendre le pire. Il ressemble bien plutôt au diable des Européens qu'à leur Dieu, et c'est au premier qu'il est fréquemment identifié quand les peuplades commencent à être initiées à la religion chrétienne. Ou bien c'est le dieu au cœur dur, qui ne s'occupe pas de ses enfants,

1. Cf. Freud. *Totem et Tabou*, trad. fr., p. 84 et suiv.

2. Lévy-Bruhl. *La Ment. primit.*, p. 61-62.

3. Lubbock. *The Origin of civilisation*, 1892, 5^e édit., p. 225.

4. Sieroszewski. *Op. cit.*, p. 231.

à qui le bien comme le mal est indifférent, le grand Inconnu lointain, inaccessible¹. Quand enfin semble poindre l'idée d'un dieu tutélaire, l'efficacité de sa providence paraît être bien peu sentie, puisqu'on ne le prie pas, qu'on ne lui dresse pas d'autels, comme si sa bonté était surtout faite d'impuissance ou plutôt exprimait une timide espérance qui n'arrive pas à triompher de la crainte.

S'il est permis de parler d'une philosophie des peuples primitifs, on peut dire qu'elle est le plus souvent pénétrée d'un pessimisme profond. En Malaisie, par exemple; « *badi* est le nom donné... au mauvais principe qui adhère comme un mauvais ange à tout ce qui a vie... » Mieux encore : toute chose a une influence ensorcelante ou destructrice : « un tigre qu'on voit, un arbre vénéré sous lequel on passe, la salive d'un chien enragé, une action qu'on a accomplie² ». L'humeur anxieuse du sauvage n'est pas éloignée du tableau clinique de l'anxiété morbide. Elle comporte des réactions sensiblement analogues à celles des grands nerveux qui ont peur de tout. Et elle fait comprendre que les premières religions constituées aient été souvent cruelles. La peur rend féroce. L'horreur des sacrifices est proportionnée à l'intensité de l'effroi : déplorable cercle vicieux d'ailleurs, car l'épouvante qu'inspirent les dieux grandit avec l'atrocité du culte qu'on leur voue. Au reste, cette issue qu'a prise l'anxiété originelle n'était pas la seule et elle n'était pas fatale. En Australie et dans maintes sociétés arriérées, « les expiations cruelles... sont rela-

1. Ehrenreich. *Zeitsch. f. Ethnol.*, 1906. Cf. Sieroszewski. *Op. cit.* p. 302.

2. Skeat. *Malay Magic*, p. 427. Cité par Lévy-Bruhl, *Fonct. ment.*, p. 33.

livement rares¹ ». Il semble qu'elles soient plus fréquentes là où la religion s'organise fortement, là surtout où une caste sacerdotale se constitue. Le prêtre, rempli d'une fureur sacrée, fanatisé par son contact permanent avec les redoutables, voire par la lutte qu'il soutient contre eux afin de n'être pas leur première victime, en vient à exalter démesurément leur colère et leur avidité de sacrifices. En outre il ne laisse pas d'être conscient plus ou moins de l'invincible prestige que lui confère, auprès du groupe, la terreur mystique que crée, dans le sanctuaire où il évoque les dieux, la lenteur voulue de ses gestes rituels.

Les inscriptions cunéiformes² nous apprennent que les Assyriens ne connaissaient guère que les démons malfaisants. Et ces démons sont en nombre incalculable. Le plus clair de l'activité des prêtres semble avoir consisté à élaborer et à prononcer les exorcismes capables de prévenir ou de combattre leurs méfaits. Le fond de tableau de la religion assyrienne est la conjuration occulte des mauvais magiciens avec les invisibles malveillants : malfaisance humaine, malveillance divine, le mal et la menace sont partout. Par leur nombre et leur minutie, les moyens de défense révèlent le degré, l'étendue, l'intensité de la crainte : les exorcismes occupent d'interminables colonnes et sont plus détaillés qu'un traité de stratégie. Et c'est bien, en effet, comme nous le verrons quand nous étudierons la magie, de stratégie que l'on peut parler. Les démons bienfaisants ne sont pas tout à fait absents, mais ils sont peu nombreux et peu puissants : parfois même — comme dans maintes sociétés inférieures — ils sont en butte, eux

1. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 321.

2. Voir Fossey. *La Magie assyrienne*, p. 23.

aussi, à la colère et aux mauvais traitements des divinités méchantes : timide incarnation, encore une fois, d'une espérance impuissante, aspiration qui ose à peine s'exprimer vers des bienfaits dont les invisibles enfin touchés combleraient les hommes ! Mais les Assyriens ne comptent pas sur ces auxiliaires presque aussi faibles qu'eux : ils s'avancent dans l'univers comme une armée dans un pays ennemi, ils envoient partout des éclaireurs. Les souverains eux-mêmes, dont rien ne limitait la puissance temporelle, tremblaient devant la menace de l'invisible. Un astrologue ou devin adresse à son roi la lettre suivante : « Au sujet de ce que le roi mon maître m'a mandé : y a-t-il une malédiction écrite là-dedans ? j'ai fait des recherches. Il n'y en a pas : aucune malédiction n'est écrite¹. »

On perd trop souvent de vue que l'aurore de la religion grecque a été sombre et sanglante. Si, plus tard, les artistes de l'Hellade ont exalté dans les statues mêmes de leurs dieux la beauté sereine et la douceur de vivre ; si des sages ont placé le souverain bien dans l'ataraxie et ont marié leur virile philosophie au frais murmure de l'Ilissus, c'est précisément qu'ils luttèrent contre la peur qui rend lâche et misérable. Autour d'eux l'antique inquiétude n'était pas morte. Poètes et dramaturges savaient bien qu'elle régnait toujours secrètement dans les âmes et le disciple de Platon ne pouvait s'empêcher de tressaillir lorsque s'étendait sur la scène du spectacle l'ombre tragique de l'ἄλγος. — Dès le III^e siècle d'ailleurs, c'en est fait du souriant optimisme du temps de Périclès. Le fond des âmes reparaît. Le monde grec se jette à corps perdu dans la magie et

1. Lettres recueillies par Harper, n° 31. V. Fossey. *La Magie assyrienne*, p. 3.

les superstitions de l'Orient. « Le trouble le plus fondamental que puisse éprouver l'âme humaine, écrit Épicure à Hérodote, provient de ce qu'on redoute sans cesse comme assurée et possible, quelque puissance éternelle et terrible, telle qu'il y en a dans les fables populaires... On redoute même, continue-t-il, jusqu'à l'insensibilité de la mort. » Il analyse cette crainte. Il y voit « le fruit d'imaginations sans raison », et il discerne avec profondeur qu'elle est d'autant plus grande « qu'on n'a pas défini ce qui est à craindre ¹ ».

L'universalité et la vitalité de cette inquiétude mystique montrent assez qu'elle est originelle. Les premières causes n'ont été créées que pour la réduire. Elles ne sauraient donc être en aucune façon des causes abstraites, que l'homme eût séparées non seulement de leurs effets, mais de tout le drame où elles jouent le principal rôle. Mais elles ne pouvaient être davantage, selon nous, « des puissances anonymes, vagues, diffuses, qui ressemblent par leur impersonnalité aux forces cosmiques et qui contrastent, par conséquent, de la manière la plus tranchée, avec ce pouvoir éminemment personnel qu'est la volonté humaine ² ». Quelles seraient, en effet, les conséquences d'une telle conception? Il est facile de les apercevoir si nous nous reportons à un autre passage qui est la suite logique du texte que nous venons de citer. Comme si, en parlant de ces puissances au pluriel, on risquait de leur

1. Épicure. *Lettres à Hérodote*, trad. Hamelin.

2. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 620.

restituer je ne sais quel soupçon de personnalité, on les réduit « à une sorte de vague puissance, dispersée à travers les choses¹ », à laquelle le culte se serait d'abord adressé. Bientôt on ne les conçoit plus que sous l'angle de cette unité : c'est que seule elle leur confère une impersonnalité « strictement comparable à celle des forces physiques ». Ainsi, de proche en proche, la pluralité indistincte des forces anonymes fait place à la notion abstraite de Pouvoir et d'Énergie, comme si celle-ci était contenue analytiquement dans celle-là, et « les esprits, les démons, les génies, les dieux de tout degré ne sont que les formes concrètes qu'a prises cette énergie² ».

Mais, en premier lieu, outre qu'on pourrait montrer, en thèse générale, que rien n'est plus incompatible avec la conscience primitive qu'une notion impersonnelle, si nous accordons que l'homme n'a pas dû commencer « par se représenter le divin sous la forme concrète d'êtres définis et personnels³ », il ne suit nullement de là que les premières forces qu'il a imaginées aient eu une impersonnalité comparable à celle des forces physiques. Nous n'acceptons pas le dilemme. Là où la logique ne voit pas de milieu, une psychologie un peu avertie n'a pas de peine à en trouver un. Les premières causes ne sont pas nées d'une prise de conscience directe soit des énergies éparses dans l'univers, soit des forces collectives : elles avaient avant tout à effectuer la décharge de certaines émotions. Formées, comme nous avons essayé de le montrer, à l'image psychique de l'homme, elles étaient personnelles sans être défi-

1. Durkheim. *Op. cit.*, p. 284.

2. Id. *Ibid.*, p. 285-286 ; p. 275.

3. Id. *Ibid.*, p. 283-284.

nies, et leur personnalité même demeurait fort vague, elle se réduisait à l'être que l'homme leur attribuait et qui était le minimum indispensable pour servir de substrat aux sentiments et aux intentions qu'il leur prêtait : le bouc émissaire des foules en proie à la colère est-il plus nettement défini et plus personnel? Le plus clair de sa réalité lui est fourni par les accusations dont il est l'objet. Il peut prendre, d'un moment à l'autre, une figure ou une autre¹. Le primitif avait tout à créer et il a dû se contenter d'abord des modalités de réaction imaginative les plus élémentaires et les plus frustes. Mais pourquoi eût-il inventé des forces impersonnelles? Ces grands phénomènes naturels qui l'étonnaient, étaient avant tout pour lui des drames qui bouleversaient son cœur et son esprit, et il ne pouvait recouvrer son assiette mentale, surmonter cette désadaptation profonde où il se trouvait tout à coup en face de la réalité, qu'à la condition d'imaginer au centre de ces drames des acteurs qui fussent proportionnés à l'étendue du spectacle et à l'intensité de son émotion.

Cependant l'humanité primitive a conçu des forces et même une Force, sorte d'énergie universelle qui a joué un grand rôle dans la constitution de ses premiers systèmes religieux et explicatifs. Quel est le rapport qui existe entre cette Force et les Êtres-Causes primordiaux? Procède-t-elle de ceux-ci et si elle en procède, comment s'en est-elle dégagée et qu'en a-t-elle conservé? Une rapide analyse de la notion de *mana* va nous permettre de répondre à ces questions.

On sait que le *mana* est le nom que donnent les Mélanésiens à une sorte de force magique répandue partout

1. Cf. P. Fauconnet. *La Responsabilité*, p. 247 et suiv.

et capable de produire les effets les plus divers. On retrouve cette même force, sous des noms différents, dans toutes les religions des sociétés inférieures. L'énumération a souvent été faite : *wakan* des Sioux, *orenda* des Iroquois, *pokunt* des Shoshone, *manitou* des Algonquins, *naualá* des Kwakiutl, à quoi on ajoute moins souvent, malgré leur intérêt puisqu'ils appartiennent à des pays très différents les uns des autres, le *hasina* malgache, le *dzo* des Ewe de la Côte-d'Or, le *tilo* des ba-Ronga, le *niyya* des Musulmans, le *tinh-khi* annamite, le *brah man* hindou... Une telle universalité est imposante et il n'est pas surprenant que l'on ait pensé que la première métaphysique humaine a été une sorte d'Énergétique, dont les éléments affectifs originels n'auraient pas tardé à disparaître pour laisser la place à un système abstrait d'explication. Mais il est clair que notre concept de force physique, produit d'une longue et pénible évolution, nous offre complaisamment le moule où, sans nous en douter, nous coulons cette force mystique. Nous ne prenons pas garde, encore une fois, que rien n'a été plus difficile à l'homme que d'isoler mentalement une idée, de prendre conscience de notions qu'il appliquait avec aisance dans son action, en un mot de penser théoriquement. Ce stade auquel nous sommes toujours tentés de nous référer pour expliquer ce qui l'a précédé de très loin, est récent. La force mystique — le mana, si l'on consent à la désigner par ce nom — est quelque chose de très différent de ce que sera la force physique de la science. Sans doute, elle est bien en un sens le produit d'une généralisation. Mais cette généralisation est éminemment concrète. La force mystique, indéfinie, universelle, n'en est pas moins toute chargée des émotions, des passions, des désirs de l'homme. C'est

qu'elle en est sortie. C'est qu'elle a été créée pour réduire ces émotions, pour satisfaire, au moins idéalement, ces désirs.

Il suffit de considérer la manière dont les indigènes nous parlent eux-mêmes du mana : toute leur vie affective s'y reflète. Partout semblable à lui-même, il est répandu partout, mais il est essentiellement ambigu, bienfaisant ou malfaisant selon les cas. Surtout il est très inégalement réparti. Les objets et les êtres, chez les Mélanésiens, ont plus ou moins de mana. Or, rien n'est plus instructif que ce dosage. Dans la nature, les choses qui sont le plus chargées de mana sont les plus insolites : *la quantité de force qui leur est attribuée est proportionnelle à l'intensité de l'émotion qu'elles provoquent*. Ainsi un gros et bizarre rocher sera pourvu d'une forte dose de mana. De même tout ce qui est grand, puissant, redoutable : le soleil, la lune, certains astres, les tempêtes « où circulent des troupes d'esprits et des flots de mana », les épidémies. Ou bien ce qui est singulier et rare, comme certaines pierres dont la forme et l'éclat sortent de l'ordinaire¹ : on dirait que, dans ce cas, l'insolite inquiétant a transféré ses propriétés à l'insolite qui n'est que singulier. Les esprits des morts sont aussi chargés de mana, moins cependant que ceux de la nature, et tous n'en ont pas la même quantité : il faut avoir été un vivant prestigieux pour être un mort redoutable². — Ce qui est défendu est pourvu d'une forte dose de mana. Un objet tabou est, dirait-on, chargé d'une force hostile qui s'échappe et va frapper l'imprudent au moindre contact. Mana et tabou ont une commune origine. L'interdiction a été inventée pour

1. Codrington. *Op. cit.*, p. 118.

2. Lévy-Bruhl. *La Mentalité primitive*, p. 64.

réduire la peur qu'inspirent les invisibles. C'est une protection définie contre un danger indéterminé. C'est aussi une protection contre la tentation qui, si l'on y succombait, pourrait provoquer ce danger. L'homme s'est entouré d'interdictions pour se rassurer, de même que l'anxieux se crée des craintes précises, des *phobies*, comme pour occuper et user sa propre angoisse. — Les passions de l'homme ne sont pas moins riches en mana. Un homme en colère a beaucoup d'orenda, selon les Iroquois¹. Et il n'en a pas moins, s'il est possédé par un désir violent. Le désir, nous l'avons vu, est une force irrésistible, étrangère en un sens à l'individu qu'elle anime, et qui, une fois déclanchée, va vers son but. La haine et la malédiction sont encore plus puissantes, car redoutables et redoutées, leur efficacité est certaine. L'individu menacé perd tout espoir et se résigne à son sort, comme un malade qui se sait condamné². La peur n'a pas créé seulement les dieux : elle a créé les sorciers. Dans la plupart des cas les sorciers, que l'on pourrait appeler les maîtres du mana, sont précisément ceux qu'une singularité physique ou morale, difformité, étrangeté du regard, nervosité, souillure morale, impiété, met à part des autres, et revêt d'un prestige inquiétant.

Rien d'étonnant, dès lors, si la force mystique est tantôt bienfaisante, tantôt malfaisante. En elle-même, elle est indéterminée. Elle a l'ambiguïté de la vie affective, dont elle est le reflet. Mais jamais elle n'est réellement neutre, de même qu'il n'y a jamais une réelle indifférence affective. A un moment donné, dans un

1. Hewitt. *Orenda and a definition of Religion* (Amer. Anthropologist, 1902).

2. Voir ci-dessus, p. 78.

objet donné, elle est ou bonne, ou mauvaise. Chez les Mélanésiens, les plantes qui guérissent ont du mana, mais les plantes qui tuent en ont aussi¹. Le *tilo* des ba-Ronga fait vivre ou mourir, selon les cas. Les indigènes disent alors : *Tilo* l'a aimé, ou : *Tilo* l'a haï². La « force » devient, ou redevient, un être. Une force bienfaisante, c'est un être qui fait du bien, et le sauvage dit : qui aime. — Parfois la force magique se dédouble : ainsi les churingas australiens ont des vertus bienfaisantes. De la poudre obtenue en râclant la pierre de ces objets sacrés est un excellent remède. Mais il existe aussi une force maléfique, qui porte un nom spécial, *l'arungquiltha*. Or, ici encore, il y a une tendance à revêtir cette force de formes personnelles, puisque le même mot désigne de méchants esprits, par exemple, ceux qui causent les éclipses³. — Les Musulmans, monothéistes, ont imaginé une force bonne, qu'ils appellent *baraka* et qui a sa source en Dieu. Par suite, le champ laissé à la force mauvaise est plus restreint : elle est réduite aux mauvais désirs qui s'échappent de l'âme et que décèle le « mauvais œil⁴ ».

Cependant le mana ne procure pas seulement succès et santé, et il a aussi un autre rôle que celui de provoquer, lorsqu'il est capté pour des fins hostiles, l'accident, la maladie, la mort. En un sens, on pourrait presque dire qu'il s'élève à la dignité de notion métaphysique, puisque les Mélanésiens y voient le principe de tout ce qui vit et de la reproduction des espèces, et que, chez

1. Codrington. *The Melanesians*, ch. VII.

2. Junod. *Les ba-Ronga*, 1898.

3. Cf. Saintyves. *La force magique*, 1914.

4. Doutté. *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 316-328.

les Algonquins, le *manitou* désigne aussi bien tout être animé, doué de vie, qu'un objet ou un individu insolites¹. Mais, nous l'avons déjà dit, rien n'émeut plus le primitif, rien n'est plus près de son cœur que ce qui vit. Si la moindre perception l'affecte dans tout son être, aucune n'éveille en lui une résonance plus profonde que la perception de la vie. La vie et l'âme et tout ce dont l'âme est le siège — passions, désirs, intelligence — ne font qu'un pour lui, et la complexe notion de *mana* ne fait que refléter cette métaphysique spontanée. Il ignore nos distinctions, il est plus sensible à ce qui unit qu'à ce qui sépare, il sent et pense comme un tout et c'est comme un tout que lui apparaissent les choses et les êtres. Un pas de plus et l'on a le *tinh-khi* annamite : vapeur, souffle, haleine (*khi*), principe de vie, principe actif (*tinh*) des éléments, des êtres vivants, des vertus et des pouvoirs de l'homme, sagesse du penseur, intelligence de l'ouvrier, puissance du sorcier². Ce pandynamisme ne doit-il pas son universalité à l'unité intérieurement sentie de toutes les notions qu'il enveloppe ? Plus épuré, plus subtil, plus métaphysique aussi que mystique, le *brahman* n'en trahit pas moins, lui aussi, le rêve éternel de l'homme : par cette force mystérieuse et universelle il espère s'évader des étroites limites où il est emprisonné et trouver, soit la parfaite sagesse et la béatitude, soit la toute-puissance³.

1. Tesa. *Studi del Thavenet*, Pise, 1881. V. Saintyves, *op. cit.*

2. P. Giran. *Magie et religion annamites*, 1912. Cité par Saintyves, *op. cit.*

3. Oltramare. *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*.

Il nous reste à montrer maintenant comment la notion de force impersonnelle s'est peu à peu dégagée — sans jamais parvenir cependant à s'en affranchir complètement — des êtres-causes primordiaux.

L'inévitable et progressive atténuation de l'émotion originelle a permis une figuration et une détermination de plus en plus précises de ces êtres dont les formes étaient personnelles, mais avec le minimum de caractérisation. Or, la différenciation et la multiplication des dieux ont eu une conséquence importante. En même temps qu'ils se distinguaient, le sentiment de ce qui les unit, de ce par quoi ils se ressemblent, de leur communauté de nature, devenait plus fort. La conscience primitive, comme la nôtre, réunit ce qui tend à se séparer. L'idée d'une puissance à laquelle tous les invisibles participent dans une proportion variable, se fit ainsi jour, sans jamais devenir cependant une idée claire et distincte. Que pouvait-elle donc être ? Une intuition qui aurait la force coordinatrice d'une idée. L'unité profonde de tous ces dieux divers a sa source dans l'unité de l'énergie psychique d'où ils sont issus. Ils ont été taillés dans une même étoffe, les passions et les désirs de l'homme. La force mystique, universelle, impersonnelle si l'on veut, est comme l'extériorisation de cette énergie que la conscience primitive est impuissante à retenir par devers elle, à s'attribuer, à faire sienne.

En même temps et par suite encore de cette atténuation croissante de l'inquiétude originelle, la *réalité objective* gagnait du terrain. Les phénomènes cosmiques, considérés avec plus de sang-froid, étaient moins redoutables. On s'habituaît à eux : du coup la puissance dont on les avait revêtus perdait son caractère illimité, elle comportait du plus et du moins, elle s'acheminait, par

la quantité, vers une impersonnalité au moins relative. — Une autre circonstance a dû contribuer à accélérer ce progrès : c'est la rencontre, qui n'a pu manquer de se produire, entre l'expérience externe de la force mécanique et l'expérience interne de la force mystique, puis entre les notions mêmes de force extérieure matérielle et de force intérieure spirituelle : la seconde a ainsi bénéficié de l'objectivité et de l'impersonnalité de la première. Le tout, et le difficile, était d'obtenir l'usure du bloc mental et surtout affectif où était enfermée la force mystique et d'en faire jaillir une notion. Il semble que ce soit la magie qui ait donné le coup de pouce décisif dans cette opération compliquée et qui ait libéré l'idée de mana.

Le mana, en effet, a d'abord été senti et vécu beaucoup plus que pensé et représenté. De même que la notion de force mécanique est engagée dans la technique et dans l'action en général, de même la notion de mana a commencé par faire corps avec les pratiques religieuses et elle n'eût jamais sans doute été distinguée de la prière et du rite, dont elle était l'âme, si la magie ne l'en avait en quelque sorte extraite. Il n'y aurait pas eu de magie sans mana, mais sans la magie la notion explicite de mana ne fût probablement pas née. Pareillement, il n'y aurait pas eu de technique sans l'idée implicite de force mécanique, qui a présidé à toutes les inventions de l'homme et l'a poussé à s'assurer toujours plus la maîtrise des choses. Mais la technique à son tour a empêché que cette idée ne restât inconsciente, comme chez l'animal ; elle en a préparé et rendu possible l'explicitation. Sans doute l'espèce d'abstraction d'où est sortie la notion de mana était déjà opérée au sein même de la religion, où le « sacré », généralisé, devenait la

force mystique à laquelle tous les dieux participaient. Mais la magie, en se séparant de la religion qu'elle imitait, lui a contesté la possession exclusive de la force mystique, et celle-ci, alors, a été décidément élevée au-dessus des dieux qui n'en ont plus été, comme les hommes, que les tributaires. La notion de mana est née de la rivalité des hommes et des dieux, rivalité inaugurée par quelques individus plus audacieux dont la conquête de la force magique consacrait l'orgueilleuse ambition, la soif de puissance, le besoin de merveilleux, la haine des limites que leur imposait le monde sensible. Le premier magicien a été le vrai Prométhée. La lutte entre la religion et la magie s'est d'autant plus prolongée qu'elles se disputaient au fond la même chose. Il est arrivé que la religion ait le dessous, ou plutôt se réduisît à une sorte de magie, comme chez les Mélanésiens, où chacun peut officier lui-même, capter le mana, s'assurer ainsi la sécurité et le bonheur. En revanche il arrive aussi que la magie crée des dieux. Certaines tribus Ewe possèdent en effet des *dzosutrowo*, qui sont des « dieux issus de la magie¹ ». Ainsi l'action magique reconstitue le ciel mystique. A vrai dire elle ne l'avait jamais détruit ni seulement nié : jamais elle ne s'était complètement passé des êtres sacrés de la religion. Mais, technique fondée sur une force relativement indépendante, elle tendait à les laisser tomber en désuétude. Il faut peu de chose pour qu'elle les ressuscite : issue de la mystique, elle n'a aucune peine à y retourner.

Même tel qu'il est employé par la magie, le mana n'est donc jamais complètement abstrait et impersonnel. Et sans cesse en effet on le voit qui tend à revêtir des

1. Spieth. *Die Ewe-Stämme*, 1906-1911.

formes personnelles et, pour ainsi parler, à se réincarner, c'est-à-dire à se repersonnaliser. On dirait une « matière d'âme » qui cherche un corps — plus exactement un sujet, un support. D'abord il n'y a point de magie qui se passe réellement du concours des dieux, ou tout au moins des esprits et des démons. Chez les Australiens le même mot désigne, nous l'avons vu, la force mauvaise et les méchants démons qui causent les éclipses, et les Mélanésiens disent que, dans les tempêtes, circulent des troupes d'esprits et des flots de mana. Les arbres, les rochers, considérés comme wakans, deviennent pour les indigènes des êtres auxquels on adresse des prières¹. Le *wakanda* lui-même n'est pas, à leurs yeux, une personne : ils ne lui en donnent pas moins, sans le vouloir, les attributs, puisqu'ils le disent très humain, accessible à la pitié². Le *tilo* des ba-Ronga fait mourir ceux qu'il hait et vivre ceux qu'il aime. Cependant, à en croire les indigènes, il n'est pas une personne. Une femme dit au missionnaire, après sa prédication : « Nous savions déjà que le ciel — c'est-à-dire, précisément, *tilo* — existait, mais nous ignorions qu'il y eût quelqu'un au ciel³. » En conclura-t-on toutefois que ce *tilo* est réellement un principe impersonnel ? Il nous semble qu'il faut le concevoir plutôt comme une puissance vague, mal définie, qui contraste fortement avec le « quelqu'un » qui est au ciel, selon l'enseignement du missionnaire, le dieu chrétien, si nettement caractérisé, si rigoureusement personnel. Jamais, sans doute, le *tilo* n'atteindra à un tel degré de personnalité, — d'où lui viendrait-il ? le moi ba-Ronga est trop faible, trop

1. Miss A. Fletcher (cit. par Saintyves, *La Force magique*).

2. Smithsonian Reports, 1897, p. 579.

3. Junod. *Les ba-Ronga*, p. 409.

précaire — mais il ne s'en suit nullement qu'il soit impersonnel à la manière des forces physiques : il s'émeut, il aime et déteste. C'est assez pour trahir ses origines et sa nature essentielle. — Dans l'Inde antique, on observe la même indécision dans les frontières qui séparent l'impersonnel du personnel. Les fluides se transforment très facilement en démons. La qualification mauvaise du *brah man*, la force mystérieuse qui meut l'univers, est le *pap man*, qui désigne tantôt des substances neutres, tantôt de mauvais démons, déités immortelles aux mille yeux, que l'on supplie de faire grâce et de rendre la liberté à leur victime¹.

D'ailleurs, les termes mêmes par lesquels sont désignées ces forces révèlent une inextricable implication du personnel et de l'impersonnel. Il y a une foule de manas et il n'y en a qu'un : « Le mot *mana* est à la fois substantif-adjectif-verbe, désigne des attributs, des actions, des natures, des choses. Il s'applique aux rites, aux acteurs, aux matières, aux esprits de la magie aussi bien qu'à ceux de la religion². » Comment, dès lors, parler d'une force impersonnelle et universelle ? Un concept aussi abstrait n'a absolument aucune place dans la conscience primitive. Celle-ci ignore les distinctions que nous pratiquons dans nos représentations, elle se met tout entière dans tout ce qu'elle fait, sent ou pense : elle ne sépare même pas action, sentiment, pensée. On ne voit pas comment, de ce *mana* qui est sorti de ses émotions et de ses désirs, et qui reste à leur service pour les réduire et les satisfaire, elle pourrait extraire une sorte d'énergie neutre, impersonnelle, analogue à

1. Oldenberg. *Die Religion des Veda*, 1894, p. 483. — Cf. Henry *La Magie dans l'Inde antique*.

2. Hubert et Mauss. *Mélanges d'Histoire des Religions*, 1909, p. xix.

la Force abstraite des physiciens modernes. Il suffit de se représenter les réactions que provoque le mot de *mana* dans une conscience primitive et de les comparer à celles que provoque dans la conscience d'un civilisé instruit le mot de *force*. Le contraste est frappant. Que les circonstances soient favorables à une émotion assez vive et le *mana* recouvre aussitôt sa nature originelle : il redevient dieu, esprit ou démon.

Dès lors nous pouvons entrevoir les caractères essentiels des premières explications de l'homme. Elles auront leur principe dans cette causalité mystique que nous venons de définir. Elles consisteront à y rattacher, comme leurs effets, les phénomènes quels qu'ils soient. Le problème ne portera plus que sur la manière d'établir le lien, de trouver le biais. L'étonnement se réduira à une surprise passagère, celle qu'on éprouve lorsqu'on se voit contraint de faire un détour là où l'on pensait que le chemin était direct. C'est dire que l'on peut encore à peine parler de problème et d'étonnement. Tous les problèmes qui pourront se poser sont virtuellement résolus. Tôt ou tard le rapport du phénomène à la Cause se découvrira. Mais il ne peut manquer d'apparaître. L'état mental où s'est trouvé l'homme lorsqu'il a été le témoin bouleversé des grands drames cosmiques a disparu. L'homme, sorti de l'ornière des consécutions empiriques, a doublé son univers d'un invisible qui suffit à prévenir toute nouvelle aventure. Il cesse de s'étonner. Une fois pour toutes, il a « naturalisé » le merveilleux, où il se sent plus à l'aise que dans la réalité, qui résiste. En un sens, il

n'y a eu qu'une explication : toutes celles qui suivront, au moins pendant fort longtemps, n'en seront que des modalités, puisque toutes se référeront à la même cause. Mais alors elles ne seront rien moins que des efforts pour comprendre et savoir. Une émotion à réduire, un désir à satisfaire, tels seront les buts qui orienteront l'esprit humain à travers le dédale des phénomènes. L'homme est toujours dans la même situation que lorsqu'il a résolu, en créant des causes, les premiers problèmes. Les phénomènes, comme tels, ne l'intéressent pas. Mais ils l'arrachent à sa quiétude, ils menacent l'équilibre d'une conscience encore précaire, en même temps qu'ils fournissent des aliments à son avidité spécifique, des moyens de satisfaire ses désirs. Il ne s'agit pas pour la conscience de connaître, mais d'être : ce n'est que beaucoup plus tard qu'elle se rendra compte de toute la plénitude d'être qu'apporte le savoir. Pour le moment elle pare au plus pressé, elle cherche des satisfactions immédiatement sensibles, des affirmations qui soient hors des atteintes du doute. Et c'est dans cet esprit, c'est pour atteindre ces buts, qu'elle institue ses premiers systèmes d'explications : la magie, qui cherche à faire produire à la Causalité mystique des effets déterminés, l'alchimie, la physique mystique, qui tableront sur des vertus qui ne seront que la monnaie de la Force magique, l'astrologie, la médecine. Dès lors, il semble difficile de soutenir que ces pseudo-sciences représentent « la forme première de la pensée humaine¹ » et que les magiciens, les alchimistes, les astrologues sont les précurseurs et les pères

1. V. Frazer. *The Golden Bough*, I, p. 62 et suiv. — Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* (Ann. Sociol., 1902-1903, ch. 1).

des savants modernes. Cette manière de voir est très répandue, et il faut reconnaître que certaines apparences lui sont favorables. Mais ce ne sont que des apparences. En analysant les principales de ces modalités primitives de l'explication, en les étudiant surtout à la lumière de notre notion du problème, nous verrons s'évanouir jusqu'au semblant de science et nous comprendrons en même temps comment l'illusion a pu se produire et surtout comment ces fausses sciences, loin de préparer les voies à la vraie, ont retardé son avènement. Plus exactement, la phase de l'évolution de la pensée qu'elles représentent est moins un anneau nécessaire de la chaîne qu'une possibilité de développement dont l'homme eût pu à la rigueur, et dont il a peut-être failli se contenter. En tout cas certaines races n'ont pas évité ce danger, pas plus que certaines espèces animales n'ont évité le piège que leur tendait la matière, où ils se sont assoupis sans rémission. Dans le stade des explications du type inférieur, l'homme risquait de s'attarder, car il n'y pouvait trouver les forces nouvelles, l'élan qui lui permettraient de faire un nouveau bond en avant, décisif cette fois, puisqu'il le menait à la vraie science.

CHAPITRE IV

LES FAUSSES SCIENCES

La magie est une technique et non pas, à proprement parler, une science. Mais cette technique a de bonne heure comporté des manipulations et des triturations de matière dont certains résultats ne pouvaient manquer d'exciter la curiosité de l'homme et de l'engager à multiplier ses recherches pour en produire d'autres, plus surprenants encore. De là des investigations et des expérimentations qui finirent par doubler la magie, au moins dans quelques cas, d'un semblant de physique. Cependant, nous le verrons, la magie n'est pas allée très loin dans cette direction, et, à vrai dire, elle nous intéresse surtout dans la mesure où ses opérations représentent sans doute les premières applications systématiques et réfléchies de la causalité mystique, ou, en d'autres termes, les premières formes de l'explication.

Le geste de l'enchanteur est un acte qui suppose une certaine conception de l'Univers, une philosophie. Mais quelle pouvait bien être la philosophie des premiers hommes ? Nous nous égarons à coup sûr si nous la con-

cevons, même *mutatis mutandis*, sur le type de la nôtre. La conscience primitive réagit tout entière aux impressions qu'elle reçoit du monde extérieur. Elle ne « conçoit » guère l'univers qu'en fonction de l'exaltation fiévreuse où il la plonge, des émotions qu'il lui donne, des désirs qu'il fait naître en elle. Les invisibles qu'elle a créés afin de faire contrepoids à son inquiétude, le magicien voudra prévenir leur malveillance ou l'employer contre un ennemi, mais surtout leur ravir leur puissance afin que ses désirs ne connaissent pas d'obstacle. La magie est un vaste « rêve de satisfaction », un rêve éveillé, dirigé, aux cent actes divers, méthodique parfois au point de faire penser à la science, et que l'alchimie ne fera que circonscrire et localiser, lorsqu'elle s'évertuera à rechercher les forces secrètes qui font les métaux brillants et purs, les pierres éclatantes, la vie inépuisable. Les buts que poursuit la magie, dans tous les pays et à toutes les époques, sont d'ordre pratique : faire tomber la pluie, provoquer à distance la mort d'un ennemi, guérir des maladies, découvrir des trésors cachés. Mais tandis que la technique pratique se plie docilement aux injonctions de la nature, s'engage dans les voies tracées par l'expérience, tient compte des résistances, de la masse, de la quantité des objets, la magie n'en a cure : les choses comme telles ne l'intéressent pas. Disons toute notre pensée : *la technique contient implicitement la science, mais n'arrive pas à lui donner naissance, tant elle adhère étroitement à l'expérience sensible. De cette expérience, la magie s'affranchit délibérément, mais les connexions arbitraires qu'elle établit entre les phénomènes ne peuvent jamais fournir de ceux-ci une connaissance réellement positive. En un mot, la première est dans le vrai, mais elle*

n'est pas libre ; la seconde est libre, mais perpétuellement dans l'erreur.

Ainsi, la science, qui n'a pu naître, selon nous, de la technique, n'est pas sortie davantage de la magie. Considérons en effet comment raisonnent ceux qui professent cette dernière opinion. On veut que l'abus même de l'arbitraire renferme en soi son antidote. On assure qu'une franche erreur est souvent plus près de la vérité que certaines routines partiellement correctes : l'expérience provoquée prend sa revanche et inflige à l'imposteur involontaire de tels démentis que le redressement devient inévitable. Seules, des méprises considérables ont rendu possibles les progrès de la connaissance. Chez l'animal, l'amplitude des erreurs est faible : elle peut être énorme chez l'homme, qui a dû par suite, pour rejoindre la réalité dont il s'éloignait si fortement, recourir à la science, comme à une méthode plus efficace. On fait remarquer en outre que la magie ne se borne pas à jeter des sorts ou à obtenir, à l'aide d'incantations appropriées, des effets merveilleux. Quoique les maléfices donnent toujours, comme on l'a bien vu¹, « les premières lignes de l'image que l'humanité s'est formée de la magie », et que le désir de puissance, de richesse et de bonheur fasse également partie de ses caractéristiques originelles, il reste que la magie « sculpte, modèle, peint, dessine, brode, tricote, tisse, grave² », elle triture des matières, cueille et fait bouillir des plantes, fond les métaux. Les magiciens ont peut-être été les premiers empoisonneurs, les premiers chirurgiens, les premiers métallurgistes³. Ainsi la magie

1. Hubert et Mauss. *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, in *Année Sociologique*, 1902-1903, p. 17.

2. Id. *Ibid.*, p. 51.

3. Id. *Ibid.*, p. 51, 52.

est, elle aussi, une technique de la matière et de la vie, mais, plus affranchie que la technique ordinaire des besoins immédiats, plus désintéressée, en un sens, ou du moins plus libre de mener à sa guise ses expériences, elle a pu concevoir de « véritables rudiments de lois scientifiques, c'est-à-dire de rapports nécessaires et positifs que l'on croit exister entre des choses déterminées ¹ ».

Ce faisceau d'arguments ne laisse pas, certes, d'être imposant. Mais il faut distinguer. Nous ne contestons pas ces résultats auxquels est parvenue la magie. Nous contestons seulement qu'elle les ait atteints par ses propres forces. Nous nous demandons si, parallèlement aux absurdités qu'elle systématisait sur une large échelle, un obscur sentiment de la vérité, de l'objectivité, qui est le véritable germe d'où sortira la science, ne poussait pas l'homme à des recherches qui donnaient une apparente solidité aux aventureuses élucubrations de la magie. Il est d'ailleurs vraisemblable que ce que l'homme a recherché avant tout, ce sont des expédients toujours nouveaux en vue de prévenir ou de combattre les doutes que, malgré la force extraordinaire de la crédulité, tant d'échecs répétés devaient à la longue faire naître. Le bastion de la certitude, dans une société donnée, surtout lorsque celle-ci s'élargit et s'adjoint des éléments nouveaux, se crevasse par endroits : les fissures sont aussitôt réparées, mais à mesure qu'elles deviennent plus nombreuses, on éprouve le besoin d'employer des matériaux nouveaux, pourvus d'une solidité intrinsèque. La technique a fourni à la magie une partie de ces matériaux. D'autre part, l'intuition

1. Id. *Ibid.*, p. 51.

encore vague de ces constantes, qui seront les lois de la science, a conduit le magicien à recourir à des procédés qui ont une apparence de rigueur. Bref, une quasi-science se forme, pour la consolider, en marge de la magie. Mais elle ne se transforme pas d'elle-même en science. Elle procède du même esprit que la magie, elle est orientée dans le même sens, elle ne fait que servir d'étai au rêve que nourrit cette dernière et qu'elle refuse d'abandonner. C'est toujours de certitude qu'il s'agit, et non de vérité. La vérité n'est recherchée que par contre-coup et accessoirement. — Au demeurant, les démentis infligés par l'expérience sont à peine sentis. L'un des faits les mieux établis en ce qui concerne la mentalité primitive semble être son imperméabilité à l'expérience¹. La réalité est niée, bien plus, ignorée. Le superstitieux a réponse à tout. Il explique à merveille les plus éclatants et les plus constants échecs. Il n'a jamais d'yeux dans le temple de Neptune que pour les ex-voto des marins qui ont échappé au naufrage. Aussi rien n'a-t-il été plus tardif ni moins fatal que la « grande découverte de l'inefficacité de la magie »². Et elle n'est pas sortie des démentis infligés par l'expérience, car ces démentis n'ont commencé à être sentis que lorsque la magie avait déjà perdu de son crédit, lorsqu'une nouvelle manière de concevoir les phénomènes était sur le point de triompher. En un mot, la magie a disparu, ou du moins son pouvoir sur les esprits a diminué, quand la science s'est affirmée. La science n'est pas sortie de la magie, elle ne lui a pas succédé : elle l'a détrônée. C'est ce que nous essaierons d'établir. Mais auparavant nous devons nous demander pour

1. Cf. Lévy-Bruhl. *Fonct. mentales.*, p. 61 et suiv.

2. L'expression est empruntée à Frazer.

quelles raisons l'opinion contraire est si fortement enracinée.

Tout d'abord, nous rencontrons une fois de plus l'illusion évolutionniste que nous avons déjà combattue à propos de la technique¹. On veut à toute force que la science soit sortie de quelque chose qui existait avant elle et qui la contenait pour ainsi dire à l'état d'ébauche ou d'embryon. Et il est bien certain que rien ne naît de rien. Mais une filiation doit être établie sur des faits et non sur des apparences. Les analogies qui existent entre la science d'une part, la technique et la magie, d'autre part, ne nous permettent pas de dire qu'elle soit la fille de celle-ci ou de celle-là simplement parce qu'elle leur a succédé. Technique, magie et science proviennent d'une même source, et leurs lignes respectives d'évolution sont si proches parfois qu'il semble qu'elles se confondent : il n'en faut pas plus pour expliquer leur air de parenté. Mais si parenté il y a, elle est collatérale, et non directe. En second lieu, on a voulu voir dans la magie l'effet d'une sorte d'insurrection de l'esprit contre la religion — prélude à l'affranchissement de la raison et par conséquent à l'avènement de la science. Mais ici encore il faut procéder avec prudence et se défendre contre des idées d'une trop séduisante simplicité. Afin de distinguer la religion de la magie, on les a opposées. La religion supplie, la magie contraint. La religion cherche à se concilier la bienveillance des invisibles, la magie est amenée à faire bon marché de leurs intentions, elle prétend posséder les secrets de leur pouvoir et rivaliser ainsi victorieusement avec eux; elle recherche la connaissance pour s'assurer la puissance.

1. Voir ci-dessus, chap. I.

Mais cette opposition est factice. Le magicien en marge de la religion, ou révolté contre elle, l'impie, le sacrilège, l'hérétique, le prêtre renégat ou excommunié, qui capte à son profit et pour satisfaire ses rancunes ou ses passions la force mystique, ne représentent qu'une certaine magie à certaines époques. Ce sont les produits d'une différenciation vraisemblablement tardive. Magie et religion ont la même origine : toutes deux procèdent de cette mystique originelle que nous avons essayé de décrire. On ne les distingue point dans les sociétés inférieures. Toute religion est magique, toute magie est religieuse, jusque dans les sociétés civilisées : Mahomet avait des pouvoirs magiques, les sourates du Coran ont des vertus magiques¹. Dans l'Inde la fusion est plus intime encore². Il y a de la magie dans le sacrifice par lequel on cherche à se concilier les dieux, et il y a de la religion dans l'exorcisme, qui chasse par une incantation un esprit impur³. Mais là même où la magie semble avoir le caractère d'une révolte contre la religion, rien ne nous autorise à voir dans cette rébellion l'aurore de la science. Sans doute, le rebelle, afin d'asseoir et d'accroître ses pouvoirs, se tourne vers la nature et la scrute avec une attention passionnée, qui n'est pas toujours stérile. Mais s'il se tourne vers la nature c'est que, mystique impénitent, il la croit pleine de vertus secrètes, toute pénétrée de cette force mystérieuse qu'il ne cesse pas d'attribuer aux dieux. Ce révolté est toujours un croyant. Exalté par son orgueil et son désir, il

1. E. Doutté. *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, p. 66, 89.

2. A. Barth. *Un ancien manuel de sorcellerie hindoue* (le Kauçika Sûtra), in *Mélusine*, t. X, p. 171 et suiv. — Cf. W. Caland et V. Henry. *L'Agnistoma*, vol. II.

3. R. Marett. *From Spell to Prayer*, p. 76.

ne se résigne pas à être à la merci des dieux : il veut les égaler et au besoin les dépasser. Il se sent tributaire, comme eux, de la même puissance indéfinie. S'il la considère à part, il ne la dépouille nullement de ses caractères originels. La magie est une mystique.

L'homme, après les avoir suppliés, contraint les dieux, nés de son étonnement inquiet. Son attitude est faite d'effroi — résidu irréductible de l'anxiété originelle — et d'orgueil, car il s'imagine qu'il a réussi à capter ce qui fait la force des invisibles, comme il a dompté par sa technique une partie des forces de la nature. Il n'est rien désormais que son imagination ne lui représente comme possible. Le rêve s'organise. Il n'est rien qui ne puisse être tenté. Non seulement il se croira en mesure de provoquer la maladie et la mort, mais il pensera pouvoir, à l'instar des dieux, disposer de la santé et de la vie, jouir d'une jeunesse éternelle, animer la matière inerte, créer des hommes. La vivacité de ses émotions, la violence de ses désirs, l'intensité presque hallucinatoire de ses images¹ donnent au thaumaturge enivré (comme à l'enfant, parfois, et au poète) l'illusion d'un pouvoir sans limites. Les énergies surexcitées qu'il perçoit en lui, sans être d'ailleurs capable de les reconnaître comme siennes, lui communiquent une assurance qui résiste à tous les démentis de l'expérience : elles projettent dans l'avenir — un avenir indéterminé — les résultats escomptés, et dans un autre plan — le monde des invisibles — les moyens qui permettent de les atteindre. Ils'agit avant tout de protéger contre les vents hostiles le foyer de certitude et d'espérance qui s'est allumé dans l'âme à la fois inquiète et

1. Voir ci-dessus, chapitre II, p. 83 et suiv.

avide. Mais pour empêcher qu'il ne s'éteigne, le meilleur moyen est encore d'en aviver la flamme. D'où le caractère dramatique de la magie. Il lui est essentiel.

Rien n'est négligé, en effet, de ce qui pourra élever le ton passionnel de l'opérateur aussi bien que des spectateurs, favoriser le développement d'images particulièrement chargées d'émotion, incarner dans des ébauches de spectres la force magique : l'heure : le crépuscule, le douzième coup de minuit, l'aube indécise — on a remarqué très justement que « les progrès du lumineux ont plus fait contre la magie que les sermons et les lois¹ » ; le lieu : cimetières, endroits déserts, sites hantés par le souvenir de quelque mort violente, crime, accidentousuicide, paysages d'aspect morne ou effrayant ; les pratiques : dramatiques mises en scène, envoûtements, chants psalmodiés à voix basse, fumigations, parfois même assassinats rituels, perpétrés avec une lente gravité, ou scènes d'orgie bestiale, sacrilèges, accouplements monstrueux ; les ingrédients et accessoires divers : crachats, sang de suppliciés ou d'assassinés, mains de gloire, viscères de nouveau-né, semen, flux périodique, reptiles, animaux immondes, etc... Sans doute, ce ne sont pas là des traits que l'on rencontre sans exception dans toutes les magies. Toutes n'ont pas versé dans le sadisme et la folie obscène. Il ne faut pas oublier qu'une certaine magie, aux époques surtout où elle était mise au ban de l'Église et de la société, n'a guère été qu'une forme de criminalité, un

1. Lynn Thorndike. *A History of Magic and Experimental Science...*, London, 1923, II, p. 976.

mode de satisfaction des pires perversions. Mais toutes les magies visent avant tout à créer un état affectif particulièrement intense, comme si le paroxysme émotionnel, en mettant l'individu hors de lui, lui faisait franchir ses limites et atteindre dans une sorte d'extase la toute-puissance : ces faits sont exactement comparables aux pratiques de l'initiation, et, bien entendu, on les trouve au premier plan dans l'acquisition des pouvoirs magiques. Il n'y a pas, encore une fois, deux mystiques.

Toutefois, considérons de préférence une magie autorisée et pour ainsi dire officielle, véritable institution sociale en même temps que système de croyances. Les sociétés inférieures nous donnent l'embarras du choix. Chez les Yakoutes, la magie est sérieusement organisée, le sort de tous et de chacun en dépend. Or, leurs sorciers, ou chamanes, qui sont aussi leurs médecins, sont toujours de grands nerveux, et ils doivent leur prestige et leur autorité à des singularités mentales que d'ailleurs ils cultivent. Il est significatif qu'ils n'aiment pas les « maladies tranquilles » ; ils préfèrent soigner les convulsions, épilepsies, fièvres délirantes, et ils les soignent en s'élevant par degrés à une excitation voisine du paroxysme — excitation nécessaire, car ils luttent contre les esprits, leur victoire n'est nullement assurée, l'issue du drame peut leur être fatale et ils n'ont pas trop de toute leur énergie. Notons que leurs pouvoirs diminuent avec l'âge, c'est-à-dire à mesure que s'éteignent les passions, et nous savons que, dans la conscience primitive, des expressions de ce genre doivent être prises à la lettre. Notons également que leurs chansons magiques « fourmillent d'allusions, de tournures de phrases se rapportant aux questions sexuelles »,

tandis que leurs danses « dégénèrent souvent en gestes et en poses obscènes¹ », qu'il ne semble pas qu'on puisse attribuer à l'obscénité imitative, même altérée. Mais surtout la cérémonie magique, lorsqu'elle est organisée par les grands chamanes, les plus doués, prend l'aspect d'un véritable drame. Il y a certainement une bonne part de vérité dans cette description, peut-être un peu arrangée : « Certains... mettent tant d'art dans les effets d'ombre et de lumière, savent si habilement faire alterner le silence le plus profond avec les bruits les plus étranges, dans leur voix vibrent des tons si émouvants, si implorants, si menaçants, si harmonieux ou si effrayants, le roulement de leur tambourin (fait du bois d'un arbre que la foudre a frappé) correspond si bien à la tension d'esprit du moment, leurs hymnes, leurs chants, leurs récits sont pleins de mots si expressifs, de tournures si inattendues, de comparaisons si audacieuses que même un Européen ne pourra s'empêcher de subir le charme et la fascination de cette sauvage éloquence d'une âme libre et indomptée². »

Le plus souvent d'ailleurs c'est à l'énergie de leurs passions, soit qu'ils les manifestent en effet, soit que, pour une raison ou pour une autre, on les leur attribue, que les magiciens, sorciers, médecins sont reconnus et choisis. Dans maintes sociétés primitives, les sorciers sont en même temps les chefs : l'espèce de fascination qu'exercent certains individus à la volonté impérieuse, aux passions fortes, les voue, et parfois malgré eux, au commandement. Ou bien ce sont des nerveux, des possédés, des épileptiques : leurs trances, leurs délires

1. Sieroszewski. *Du Chamanisme...*, p. 319.

2. Id. *Ibid.*, p. 325.

sont le signe que les esprits les habitent ; des pratiques déterminées — fumigations, danses, jeûnes prolongés, absorption de certaines substances — développent encore ces prédispositions qui les désignent à la vénération inquiète du clan. — Les femmes ont souvent plus de pouvoirs que les hommes. Les chamanesses yakoutes sont plus fortes que les chamanes et ceux-ci les imitent, s'habillent en femmes, portent les cheveux longs¹. Chez les Assyriens², dans l'Europe du Moyen Age³, dans l'Afrique du Nord d'aujourd'hui⁴, elles sont en grand nombre et très redoutées. Le vieux moraliste du Vair en avait bien vu la raison : il l'attribuait au caractère passionné des femmes « qui fait qu'à la première et moindre occasion qui s'offre, elles bouillonnent d'ire et fichent une œillade ardente et farouche sur ce qu'elles veulent ensorceler⁵ ». Toutefois, leur grande émotivité, leur nervosité et leur prédisposition plus marquée aux accidents nerveux ne sont pas les seules raisons. Le facteur sexuel est au moins aussi important. On connaît les croyances, si répandues dans les sociétés inférieures, relatives au sang périodique et l'espèce d'horreur sacrée qu'il inspire⁶. D'autre part, les émotions sexuelles sont les plus fortes et celles qui s'élèvent le plus rapidement au paroxysme. Les prostituées ont eu parfois un caractère sacré, et certaines civilisations ont connu la prostitution religieuse ; mais il n'est pas moins fréquent qu'on attribue aux filles de

1. Sieroszewski. *Op. cit.*, p. 319.

2. Fossey. *La Magie assyrienne*, p. 43 et suiv.

3. Maury. *L'Astrologie et la Magie dans l'Antiquité et au Moyen-Age*.

4. Doutté. *Op. cit.*, p. 28.

5. V. *Mélusine*, t. II, p. 440.

6. Durkheim. *La Prohibition de l'Inceste* (*Année Sociol.*, t. I, p. 3 et suiv.).

joie des pouvoirs magiques, avant tout maléfiques, bien entendu : dans les inscriptions assyriennes, prostituée et sorcière sont souvent synonymes¹. Les mauvais prêtres dont l'opinion populaire, au Moyen Age, faisait volontiers des sorciers, étaient surtout ceux qui avaient violé leurs vœux de chasteté, et ils procédaient aux rites de la messe noire en compagnie de leur maîtresse. — Pareillement on voit fréquemment attribuer la qualité de sorcier aux bandits, aux bourreaux, aux fossoyeurs², et même aux acteurs, qui ressuscitent sur la scène, en les portant à une grande puissance, les émotions terrifiantes, enfin à tous les individus *étranges* : hérétiques, étrangers, nomades, infirmes.

La crainte, la crainte inquiète, indéterminée, multiforme, est donc bien le berceau de la magie. Mais il ne s'agit pas ici d'une crainte individuelle. C'est l'inquiétude collective qui élève le magicien sur le pavois. « C'est l'opinion qui crée le magicien et les influences qu'il dégage³. » Son image « se constitue par une infinité de *on dit* et le magicien n'a plus qu'à ressembler à son portrait⁴ ». Or, ces *on dit* émanent de cette inquiétude qui est le fond permanent de la nature humaine et ils ont pour fonction de la réduire. Le magicien représente l'un des moyens que l'humanité a inventés pour se protéger contre ses propres terreurs, soit qu'elle lui ait confié le soin de prévenir et de combattre la malveillance des invisibles, soit qu'elle ait incarné en lui le maléfice toujours redouté. On restituera au sorcier sa

1. Fossey. *Op. cit.*, p. 45 : « ištāritu ».

2. Hubert et Mauss. *Op. cit.*, p. 36.

3. Hubert et Mauss. *Op. cit.*, p. 36. — Cf. *Mélanges d'Histoire des Religions*, p. 187.

4. Id. *Esquisse...*, p. 29.

vraie place dans l'histoire humaine si on a présent à l'esprit le rôle qu'y jouent le Malheur et le Maléfice. Tous les peuples, toutes les époques ont payé un lourd tribut à ce minotaure que l'âme humaine porte en elle. Le sacrifice n'est peut-être au fond qu'une rançon que l'homme acquitte envers les dieux jaloux, et dont l'intensité de sa crainte fixe le taux. Les pires tortures sont infligées, les êtres les plus chers immolés. Feuilletons au hasard le folklore universel. Que de précautions pour construire la maison où l'homme va abriter les siens, ses amours, ses richesses, son bonheur ! Ce n'est pas trop que d'y emmurer vivants des individus. Tout au moins mêle-t-on au mortier du sang humain, ou enterre-t-on sous les fondations un roseau ayant mesuré l'ombre d'un passant : celui-ci mourait quarante jours après, les dieux étaient satisfaits et les lois n'avaient rien à dire. Les Arabes ne finissent pas leurs maisons. En Chine, le bonheur ou le malheur de la vie dépendent du *fong-choui*, c'est-à-dire de la situation de la maison ou de la sépulture des ancêtres¹. Un peu partout on s'abstient de compter ses richesses et surtout ses troupeaux². On évite de louer quelqu'un de sa prospérité ou de sa santé : cela porte malheur. On l'injurie au contraire ou on le plaint. Bijoux, bagues, colliers, cloches de troupeaux, sont autant de préservatifs. Leur utilité ou leur beauté sont secondaires. Là où nous croyons voir des préoccupations esthétiques, il n'y a souvent que de la contre-magie. Les bizarres jardins chinois, avec leurs brusques détours et leurs allées courbes, sont destinés à déguster les mauvais esprits qui n'aiment que les routes droites et larges.

1. J. Tuchmann. *La Fascination* (Mélusine, t. X, p. 69).

2. J. G. Frazer. *Folklore in the old Testament*.

L'extrémité pointue des toits est efficace contre les influences pernicieuses. Chez les Égyptiens, la sobriété extérieure des habitations avait pour but de détourner l'envie : c'est à l'intérieur que se trouvaient les beaux tapis et les vases précieux¹. Funeste pouvait être une erreur, un oubli, une ignorance, un simple *lapsus linguae*². Il semble que le malheur n'attende qu'une occasion pour fondre sur l'homme.

Dès lors, on voit mieux le rôle du Sorcier. Là où il n'est plus chargé par le groupe de le défendre, il est accusé par lui de lui vouloir du mal. L'anxiété collective reçoit ainsi une issue. Le sorcier est un être en chair et en os, on peut le voir, le toucher, et surtout lui faire expier la peur et la colère : on lui impute les méfaits des invisibles, on l'en châtie. La conscience primitive ne consent ni à ne pas savoir, ni à conserver pour elle ses terreurs et ses colères. Elle accuse. Acte unique, qui met fin du même coup au doute et au trouble affectif. Explication qui se fond dans une explosion passionnelle. Procédé rudimentaire par lequel l'âme se soulage. Comment ne serait-il pas préféré au jugement ? Comment surtout ne serait-il pas employé abondamment et fût-ce au prix des pires horreurs et des pires absurdités ? Que, à certaines époques, l'inquiétude mystique s'empare des âmes à peine échappées de la barbarie, les sorciers se multiplient. Malheur à ceux qui de quelque manière se distinguent des autres, aux êtres bizarres, aux bossus, aux taciturnes, aux trop savants ! Les saints eux-mêmes ne sont pas à l'abri de la terrible accusation. Ne sont-ils pas des êtres exceptionnels ? Sainte Geneviève, patronne de Paris, fut deux fois sur le point d'être

1. J. Tuchmann. *Op. cit.*, p. 69-70.

2. Fossey. *Op. cit.*, p. 53.

lapidée comme sorcière. Pas n'était besoin même d'avoir accompli réellement des actes de sorcellerie — saint Thomas admettait que le pacte avec le démon pouvait n'être qu'implicite — ni d'avoir été pris en flagrant délit : une dénonciation, le plus souvent anonyme, suffisait, la torture faisait le reste et arrachait au patient de pseudo-aveux. Quand les malheureux s'avisèrent de dénoncer comme complices leurs propres juges, ceux-ci les suivirent sur le bûcher. Maintes fois d'ailleurs, sous l'effet de l'épreuve et des tortures, des vocations se déclaraient et des innocents s'accusaient¹. Cette gigantesque psychose collective fit, dit-on, dix millions de victimes². Le « siècle des lumières » n'en fut pas entièrement délivré. Il est impossible de passer sous silence des faits de cet ordre : leur masse même et leur durée sont des arguments.

Toutefois, c'est assez marquer l'importance primordiale de cet aspect dramatique ou émotionnel de la magie. Nous avons suffisamment fait voir qu'il domine toutes ses démarches et nous pressentons qu'il commandera toutes ses explications. Mais *le drame magique*, que nous avons porté à dessein à son plus haut degré, ne doit pas nous faire méconnaître *la discipline magique*.

Partout, en effet, où la magie a pu échapper aux causes qui la font dégénérer en un délire collectif d'orgueil et de terreur et la livrent aux névrosés, aux fous, aux criminels, elle est restée dans des limites précises et elle a assumé un rôle social qui la préservait contre

1. J. Tuchmann. *Op. cit.*, p. 73 et suiv. Nombreux textes cités.

2. A. Rhamm. *Hexenglaube and Hexenprozesse*, 1882, p. 64.

les excès et l'obligeait à une discipline très stricte. Le groupe entend ne pas sombrer dans les abîmes de la folie et des excès de tout ordre, et il n'est rien qu'il ne réglemente plus rigoureusement que ce qui, étant de nature particulièrement affective, est susceptible de dégénérer en licence. Mais même dans les cas où la magie n'a eu qu'un caractère individuel, des raisons internes l'ont contrainte à s'imposer des règles sévères.

Le rôle social de la magie a été bien mis en lumière. Nous ne nous y attarderons donc pas. « L'esprit est peuplé de craintes chimériques qui ne proviennent que de l'exaltation mutuelle des individus associés¹. » La fonction du magicien est d'obtenir la réduction de ces états émotionnels. Il n'y parvient, au fond, qu'en créant d'autres états émotionnels qui leur font contrepoids. La cérémonie magique a pour but de provoquer un paroxysme affectif à la faveur duquel les énergies spirituelles se trouvent décuplées — énergie combative chez le magicien qui lutte contre les invisibles — énergie de désir et de foi chez les spectateurs qui soutiennent le magicien dans l'épreuve et l'aident à en triompher. « Derrière le sorcier qui suit son bâton, il y a l'anxiété du village en quête de sources². » Il sent qu'il a la charge de cette anxiété, il sait aussi parfois que l'échec pourrait lui coûter cher. Aussi il est résolu et exalté, mais prudent. Il a conscience que l'entreprise est sérieuse et il y apporte tous ses soins. On sait d'ailleurs que dans les sociétés primitives n'est pas magicien qui veut. Il y faut des prédispositions, des signes. Il faut ensuite une longue, minutieuse et pénible éducation pour que s'affirment

1. Hubert et Mauss. *Esquisse...*, p. 129.

2. Id. *Ibid.*, p. 129, 130.

et se développent les merveilleux pouvoirs¹. L'apprentissage dure parfois des années, le futur sorcier est retranché du monde, soumis à des jeûnes et à des mortifications sévères : émacié, fiévreux, il a des hallucinations et découvre un jour les « fantômes » annonciateurs ; il sait alors que la communion avec les esprits, avec la force mystique, est réalisée, et qu'il pourra assurer le bonheur et la sécurité du groupe. Aussi en devient-il souvent le guide spirituel, et ce ne sont pas seulement des vertus magiques qui sont exigées de lui, ce sont aussi des qualités morales. Le chamane sibérien doit « être sérieux, avoir du tact, savoir convaincre son entourage ; surtout il ne doit pas se montrer présomptueux, fier, emporté. On doit sentir en lui une force intérieure qui ne choque pas, mais qui a conscience de sa puissance²... » Le magicien est l'homme fort, l'homme qui guérit, l'homme qui peut parce qu'il sait : son maintien grave, l'énergie de ses traits et son calme silencieux décèlent l'étendue de ses pouvoirs et de son savoir, et rassurent la collectivité.

Mais le besoin d'une discipline a eu des effets plus importants chez le magicien qui opère en dehors du groupe. Cette discipline ne lui étant pas imposée, il a dû la découvrir lui-même, il en a pris conscience, et il s'est acheminé vers la forme intellectuelle de la discipline : *la méthode*.

La magie est l'art d'amener l'invisible à se mettre au service du désir. Or, seuls les enfants ou les simples d'esprit, se figurent que la réalité se plie aux caprices de leur rêve. « Montrons à un eidétique une pomme et une canne à poignée courbe : dans l'image eidétique,

1. Hubert et Mauss. *Mélanges d'Hist. des Relig.*, p. 144 et suiv.

2. Sieroszewski. *Op. cit.*, p. 318-319.

la canne accroche la pomme et le tout glisse vers le sujet. Présentons-lui une pomme et une ficelle : il arrive que la ficelle, dans l'image eidétique, forme boucle autour de la pomme et que le tout se transporte vers l'enfant sans même que la ficelle perde ses sinuosités et se tende... Si, entre la pomme et l'enfant, on intercale une caisse, la pomme n'en glisse pas moins vers le sujet et disparaît derrière la caisse et la contourne¹. » Rien, on le voit, dans ces expériences, ne vient atténuer la toute-puissance de l'imaginaire. Presque aussi complète est la docilité des choses dans les contes que l'enfant se fait à lui-même. Mais, même sur le monde des perceptions réelles, l'imagination promène la baguette enchantée : les magnifiques oiseaux et les superbes papillons des livres paternels reprenaient vie, raconte Edmund Gosse dans ses souvenirs d'enfance, et s'envolaient de la page, laissant des trous derrière eux². Une fillette joue chez elle à la petite école, en face de chaises vides; elle donne des bons points à ses amies, des mauvaises notes à celles qu'elle déteste; elle est persuadée que le lendemain en classe les premières répondront bien, tandis que les secondes seront punies³. Une autre demande que l'on change en les cuisant des épinards en pommes de terre⁴. Mais cette naïve magie n'est pas la seule que les enfants connaissent. La conscience enfantine retrouve parfois spontanément les attitudes originelles. Le petit Edmund Gosse ne croit pouvoir découvrir « le grand mystère », qui lui per-

1. P. Quercy. *Les Eidétiques* (Journal de Psychologie, 1925).

2. Edmund Gosse. *Père et Fils*. — Cité par J. Piaget. *La Représentation du monde chez l'enfant*, 1926, p. 119-120.

3. Piaget. *Op. cit.*, p. 127.

4. Id. *Ibid.*, p. 137. — Cf. Delacroix. *La Religion et la Foi*, 1924, p. 27-42.

mettra de régner sur un monde merveilleux, qu'au prix d'opérations difficiles et compliquées, comme de compter, sans se tromper, jusqu'à un nombre très élevé, ou de mortifications douloureuses¹. L'effort et la souffrance sont les justes rançons des joies attendues ou des périls écartés. L'enfant retrouve dans sa tendresse alarmée le sacrifice propitiatoire des premiers hommes : pour sauver sa mère, gravement malade, une fillette jette au feu sa plus chère possession, un petit cheval de bois brun, couvert de « vrais cheveux² ». Expédient qui rassemble dans une intime union la magie et la religion : ne serait-on pas en présence de l'acte pur de la mystique primitive ?

Précisément parce qu'elle est essentiellement émotive, toute magie, comme toute mystique, tend à s'organiser. Pour durer et porter des fruits, le pathétique a besoin d'une certaine méthode. Le magicien réfléchi a conscience de la difficulté de la tâche. Entre son rêve et la réalité, il mesure l'écart. Il n'ignore pas qu'il est considérable. Cela même, au lieu de le décourager, l'exalte. Il sait que ce qu'il attend de son art n'est rien moins qu'ordinaire. La route est hérissée d'obstacles, mais le but est assez beau : il justifie les plus grands efforts. Est-ce à dire que le magicien ne soit pas dupe de son désir ? Il l'est, au contraire, plus que jamais. Il ne fait des concessions à l'expérience que pour mieux renforcer sa conviction : ce sont des garanties contre le doute que pourraient faire naître en lui et chez les autres les échecs et la lenteur de l'entreprise. Il ne contient son ardeur que pour en mieux assurer l'efficacité. Mais enfin il la contient. Et c'est là ce qui est

1. Piaget. *Op. cit.*, p. 121.

2. Id. *Ibid.*, p. 124.

important, si l'on songe que ce sont les « freins », les pouvoirs d'inhibition et de contrôle, qui font le plus défaut à la conscience primitive. Quand le magicien réagit sur son désir et le contraint à se replier sur lui-même, à se dissimuler, à attendre, il opère une première concentration de ses énergies mentales, il se les assujettit, il prend conscience de son pouvoir et, en en prenant conscience, il l'affermir. Mieux encore, dès qu'il sent qu'il peut en disposer, il en use, il l'exerce et cherche à l'accroître, ne fût-ce que pour se donner à lui-même le sentiment de sa force. Mais cette force est d'une nature particulière : elle dompte des désirs pour mieux enchaîner des pensées. Est-il excessif de prétendre que le magicien a dès lors tout au moins le pressentiment des bienfaits de l'effort intellectuel, qu'il y voit une condition de succès et qu'il en vient à le rechercher, si pénible qu'il soit ? Tel serait dans ce cas son premier trait commun avec le savant. Le magicien ne doit pas connaître le découragement. A lui comme à l'alchimiste s'applique cette règle d'un traité attribué à Albert le Grand : il doit être « un travailleur assidu, persévérant, infatigable et tenace ¹ ».

D'autre part, dans la mesure où cette concentration de l'esprit diminue la spontanéité des tendances, elle augmente la part du réel : si mince soit-elle, aucune conquête sur l'imaginaire n'est à dédaigner. Dans le lent progrès de l'humanité vers la science, les plus petites variations ont leur prix. Or, précisément, l'effort intellectuel nouvellement découvert ne pouvait trouver un meilleur point d'application que la nature : le magicien se mit à la fouiller avec une inlassable obstination. Il

1. Lynn Thorndike. *A History of Magic and Experimental Science*, 1923, t. II, p. 572.

apprenait ainsi à la connaître en elle-même, sinon pour elle-même. Technique, au moins en partie, de la matière, la magie devait nécessairement contracter quelques-unes des habitudes de positivité des techniques matérielles.

Ainsi de deux côtés à la fois le magicien, par un effet naturel de la discipline qu'il s'est imposée, s'avance vers la science. Mais il en demeure encore immensément loin, car cette discipline, en exaltant sa conviction, par les restrictions mêmes et les précautions dont elle l'entoure, le confirme dans son illusion fondamentale. Parmi tous les expédients destinés à triompher du doute, elle est en définitive le plus efficace. Elle en triomphe directement, en donnant au sujet le sentiment d'une force intérieure dont il est le maître et avec laquelle il peut vaincre toutes les difficultés, et indirectement, en feignant de se soumettre docilement aux obstacles que soulève la réalité, d'accepter de passer par ses fourches caudines, de prévoir des échecs partiels et de reculer le succès dans un avenir éloigné. A le bien considérer, ce n'est qu'une ruse de guerre : le désir joue avec la réalité, mais il entend bien la supplanter finalement. L'essentiel est la certitude, non la vérité. Nul n'a mieux indiqué le sens et la portée véritables de cette attitude mentale que Roger Bacon, lorsqu'il a défini, dans un texte connu, les conditions de la réussite des opérations magiques : celui qui veut vaincre la nature, par exemple rendre mortelle la maladie d'un ennemi, doit y penser fortement, la désirer ardemment, l'attendre avec certitude, la considérer avec force comme possible¹.

1. Cf. Schopenhauer. *Ueber den Willen in der Natur*, S. 107.

Enfin la « réflexion » du magicien l'amène à prendre conscience des *forces logiques* qui sont en lui et à songer à les utiliser. Quand il fait intellectuellement effort, il perçoit l'énergie de ses affirmations, c'est comme si les liens qui unissent ses idées entre elles se tendaient; il voudra accroître la vigueur de cette tension; il y parviendra en définissant, en classant, en systématisant. De là, dans la magie, non seulement la nécessité inhérente au raisonnement causal, mais l'institution de « constantes », qui imitent les lois de la science, et enfin des systèmes de notions qui prennent un caractère particulièrement cohérent dans les branches des *scientiae magicae*, qui ont affaire à des réalités matérielles, l'astrologie, l'alchimie. Ainsi se forment des ensembles qui ont d'autant plus d'analogies avec nos sciences que, à la longue, d'obscurs pressentiments se sont fait jour et même un timide besoin de connaître pour connaître, sans préoccupations pratiques ou mystiques. Il nous faut étudier cet aspect pseudo-scientifique de la magie et en rechercher les origines et la véritable signification.

La magie, comme la science, établit entre les phénomènes des liaisons nécessaires. Mais de quelle espèce de nécessité s'agit-il? Nous savons maintenant que, pour la conscience primitive, la force des liaisons est une condition et une garantie de stabilité. Le doute la met en péril : elle le fuit. Quand elle ne le peut et qu'un problème s'impose à elle, elle en précipite la solution, afin de retrouver au plus vite la terre ferme. La réflexion s'accompagne toujours d'un effort pénible. Au

bout d'un moment tout se brouille : une inquiétude vient, elle craint de ne plus savoir où se poser, de sombrer dans le vertige. Aussi toutes ses liaisons seront-elles immédiates, nécessaires et définitives.

Mais, contrairement à la théorie de Hume, la soudure n'est pas opérée par l'habitude. Ce n'est que dans la pratique que les séquences habituelles se transforment à la longue en connexions nécessaires, de telle sorte que le phénomène A appelle irrésistiblement le phénomène B, que A et B sont indissolublement liés. Si nous quittons le domaine de l'action, il n'en est plus de même. Une simple coïncidence, une rencontre unique suffit à créer entre deux termes un lien aussi nécessaire que le sont les liaisons empiriques. C'est que l'esprit humain, pour résoudre ses premiers étonnements, a opéré une induction audacieuse et décisive. Il a forgé de toutes pièces une causalité universelle, qui est devenue la majeure implicite de tous ses raisonnements en dehors de la pratique. La solidité de ce système causal initial confère la nécessité à toutes les liaisons. Il ne faut donc pas dire : *la liaison est causale parce qu'elle est nécessaire*, mais : *elle est nécessaire parce qu'elle est causale*.

Un pêcheur australien, après avoir ramené sur la berge pour la vingtième fois son filet vide, aperçoit à quelques pas un homme sortant d'un buisson : sa conviction est faite aussitôt, c'est cet homme qui est la cause de sa mauvaise pêche. Et cette conviction est si forte, si exempte de doute, qu'il se précipite sur le malheureux et le tue. Une telle conduite nous surprend et nous la déclarons absurde. Pour nous, il n'y a aucun *rapport* entre l'insuccès de la pêche et la présence de l'homme. Il ne peut pas nous venir à l'esprit

de lier ces deux événements. Mais c'est que nous avons commencé par les séparer. Chacun d'eux vient pour nous au terme d'une série causale nettement définie. Notre univers est un jardin où les chemins sont depuis longtemps tracés et ne risquent plus de se confondre. Aussi admettons-nous fort bien qu'entre deux phénomènes, malgré leur coïncidence dans l'espace et dans le temps, il n'y ait aucun rapport de cause à effet. Nous distinguons précisément la *coïncidence*, qui est fortuite, du *rapport*, qui est nécessaire. Or, pour la conscience primitive, il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir de hasard. Le hasard signifierait une disjonction éventuelle entre deux termes, un ajournement de l'affirmation. Elle y répugne autant qu'au doute, dont il n'est qu'une autre forme. Il n'y a pas de hasard, tout au moins dans le cercle de son délire, pour le névropathe. Il y en a moins encore, peut-être, pour l'enfant et pour le sauvage. L'enfant n'admet pas qu'au sujet de n'importe quel phénomène ou événement on lui réponde : Je ne sais pas. Tout a une raison, tout s'explique. Si « mademoiselle » part, il faut qu'on lui dise pourquoi. S'il se produit, dans la cheminée, un retour de flammes, il en demandera la cause. Cause, motif, raison sont sur le même plan. L'essentiel est qu'on *explique*, qu'on ne laisse pas « en l'air », isolé, un fait qui l'a frappé. D'ailleurs, le plus souvent il croit tout savoir et il arrive qu'il ne daigne même pas poser de questions ou tout au moins justifier ses réponses : « J'y sais », dit-il¹. — Le cas du sauvage est à la fois analogue et différent. Sa mentalité est mystique et non « précausale ». L'humana-

1. J. Piaget. *Études sur la Logique de l'enfant*, t. II, *Le Jugement et le Raisonnement*. — Nous nous réservons d'étudier la causalité enfantine dans un travail plus étendu sur les *Explications de l'enfant et le problème de la conscience primitive*.

nité, à ses débuts, a traversé le doute que l'enfant ne soupçonne même pas : elle a éliminé une fois pour toutes le hasard, mais par une opération d'une tout autre envergure que la paisible fin de non-recevoir du petit homme, elle a imaginé une causalité qui constitue une explication nécessaire, suffisante et universelle. De là découle la nature des liaisons dans l'esprit du primitif. Si l'homme qui vient de déboucher du buisson est nécessairement la cause de la pêche infructueuse, c'est que le pêcheur ne peut concevoir que sa présence sur le théâtre de ses mésaventures n'ait aucun rapport avec elles. Un malheur a toujours une cause : il est dû, soit directement à la malveillance ou au mécontentement des invisibles, soit indirectement à quelque sorcellerie qui a provoqué l'action maléficiente de ces mêmes invisibles. En résumé, la cause première est toujours la mauvaise volonté des esprits : reste à trouver la cause seconde qui lui a donné l'occasion de s'exercer. Si un individu apparaît juste au moment où s'avère l'acharnement du mauvais sort, comment la liaison ne serait-elle pas irrésistible dans l'esprit du sauvage ? L'image de l'inconnu, surgissant à l'instant même où le pêcheur, en proie à une violente déception, cherche précisément quelqu'un ou quelque chose à accuser, fournit à point nommé la cause. La conclusion est nécessaire. Mais, encore une fois, elle doit sa nécessité aux prémisses du raisonnement, c'est-à-dire aux croyances collectives. La coïncidence a établi le contact avec le monde des invisibles et ce contact, à son tour, a conféré à la coïncidence la dignité d'un rapport causal.

De même que la coïncidence, la ressemblance est un canal qui mène vers la causalité unique, et elle établit des liaisons nécessaires. Mais les images, dans la con-

science primitive, s'associent d'autant plus fortement qu'elles se ressemblent : la soudure se fait mieux et plus vite et elle est plus durable parce que les ressemblances subsistent et se répètent. Il est même possible de constituer des systèmes d'analogies qui ont les apparences d'un savoir coordonné. Presque toute la magie, nous le verrons, tourne autour de l'évocation ou de la guérison des semblables par les semblables.

D'où vient la nécessité propre au raisonnement analogique et quelle est sa portée? Un exemple très simple¹ va nous le montrer. De nos jours encore, dans certaines campagnes, la borraginée à fleurs bleues et blanches — *echium vipare* — est considérée comme souveraine contre les morsures de vipère, parce qu'elle est tachetée comme ce reptile. Cette ressemblance nous paraît aussi peu digne d'intérêt que la coïncidence qui avait si fortement ému notre pêcheur australien. C'est que, pour nous, les ressemblances, comme les coïncidences, ne sont pas toutes également significatives. Il en est beaucoup de fortuites ou de superficielles. Mais pour la conscience primitive, ce qui est de nature à satisfaire ou à contrarier ses tendances, n'est jamais ni fortuit, ni superficiel. Toute analogie qui remplira cette condition sera donc considérée comme essentielle et constituera une liaison nécessaire. Aussi le lien n'est-il pas établi, au fond, entre la plante et l'animal comme tels, mais entre deux groupes psychiques affectifs : la peur des morsures de la vipère, le désir et l'espoir de trouver un moyen de les guérir. — Toutefois, si l'on croit facilement ce que l'on désire, si la crainte fait naître une espérance destinée à l'atténuer, elle ne suffit pas à

1. Nous l'empruntons à M. Fossey, *Magie assyrienne*, p. 89, mais notre analyse ne s'inspire pas de cet auteur.

déterminer le jugement : celui-ci recevra son contenu et tiendra son autorité d'une conception générale de l'univers. Pour la conscience primitive, tout a une fin, de même que tout a une cause. *Pourquoi* donc la vipérine serait-elle tachetée comme la vipère, si elle ne pouvait rien contre ses morsures ? On perdrait son temps à vouloir expliquer à une mentalité ainsi orientée qu'il n'y a là que l'effet fortuit de certaines dispositions des cellules du tégument. La structure des choses n'a aucun intérêt pour elle et ne représente littéralement rien. De même l'expérience n'influe sur ses jugements que lorsqu'elle les confirme. Les insuccès sont passés sous silence, ou attribués à l'oubli de quelque prescription accessoire, purement magique le plus souvent : on sait que les simples sont rarement employées sans incantation ou cérémonie et que l'heure, le jour de la cueillette ou de la cuisson sont aussi importants que l'herbe elle-même. Quand il y a guérison, on l'attribue à la plante, sans tenir le moindre compte soit de la bénignité de la morsure, soit de l'efficacité de quelque traitement connexe. Dans l'ensemble, d'ailleurs, les cas, favorables ou défavorables, ne sont pas nombreux. Espacés, ils rendent possibles l'oubli et la déformation des faits : la vipérine ne l'a pas sauvé, mais c'était parce que, etc... Enfin on répète l'aphorisme en songeant d'autant moins à le contrôler par les faits, passés ou présents, qu'il représente une idée que l'on se plaît à croire vraie. S'il y avait eu, au début, l'ombre d'une hésitation, si la propriété attribuée à la borraginée ne l'avait été qu'à titre de probabilité plus ou moins forte, cette hésitation disparaît, cette probabilité devient certitude et cette certitude nécessité, au fur et à mesure que les générations se transmettent les « vérités » qu'elles tiennent des ancêtres.

Ainsi la nécessité des liaisons dans la conscience primitive est bien due en partie à l'habitude. Mais il s'agit ici de l'habitude collective. A vrai dire, l'habitude collective crée moins la nécessité des liaisons qu'elle ne contribue à la consolider. Non qu'il y ait eu à l'origine le moindre doute. Mais il pouvait naître plus tard d'une expérience particulièrement décevante. Cette éventualité, dont les conséquences auraient pu être si importantes, a été empêchée précisément par l'habitude de penser en accord non seulement avec les contemporains, mais aussi avec tous ceux qui ont appartenu à la tribu et qui forment la foule mystérieuse et redoutable des aïeux. — Il y a plus : certaines liaisons, à l'origine plausibles, même pour une conscience plus civilisée, ont été déformées au cours de la transmission jusqu'à être dépouillées de toute espèce de sens : la nécessité initiale n'est plus attribuée que par une sorte d'usurpation aux connexions actuelles. De là vient sans doute — peut-être ne l'a-t-on pas assez remarqué — l'absurdité d'une foule de conceptions humaines, qui a fait croire à l'existence d'un illogisme fondamental dans la conscience primitive et à une différence de nature entre cette conscience et la nôtre. Sans l'habitude collective il est probable que les hommes ne se seraient pas avancés aussi loin dans la voie de l'erreur et surtout qu'ils ne s'y seraient pas obstinés aussi longtemps. On est frappé, lorsque l'on considère les vestiges de la technique et de l'art préhistoriques, par le sens des réalités qu'ils révèlent, par je ne sais quelle puissante adaptation aux choses et aux êtres, par une logique claire et droite : si le bison peint sur la paroi des grottes d'Altamira avait une signification magique, ce qu'on ne peut encore affirmer à coup sûr, il est du moins certain que

l'artiste magdalénien a parfaitement possédé le bison réel, absolument comme s'il avait eu l'esprit libre de tout rêve mystique. On dirait que les besoins pratiques étant, à un moment donné, suffisamment satisfaits, les premières races humaines ont cédé davantage à la tentation d'imaginer et de multiplier les rapports extra-empiriques. Ces audacieuses inductions auraient pu fournir les éléments d'une conception en partie rationnelle de l'univers. L'habitude collective ne l'a pas permis. La tradition a consacré l'inintelligibilité. Une fois l'absurde accepté sans protestations, le reste suit. Quelles que puissent être les conséquences de la logique mystique, elles sont admises. Lorsque la bizarrerie de certaines idées a été sentie, on en a proposé de nouvelles interprétations. Mais celles-ci n'ont fait que marquer un nouveau pas dans la même voie et elles ont achevé de clore le cercle où s'était enfermé peu à peu l'esprit humain : elles lui ont enlevé jusqu'à l'idée et au désir d'en sortir.

La magie établit des « lois ». Elle constitue un appareil de règles et de préceptes. Mais les « lois de la magie » dont on parle d'ordinaire n'en sont pas la partie la plus significative. On sait que la transmission de la force magique d'un objet à un autre n'a lieu que s'il y a un rapport entre les idées de ces objets : elle passe de A à B lorsque l'idée de A évoque dans l'esprit l'idée de B, soit qu'il y ait ressemblance, soit qu'il y ait contiguïté. Mais les magiciens qui ont établi ces lois et qui ont pensé faire une grande découverte, se sont contentés de transporter à la nature des règles évidentes

qui régissent l'esprit : la partie évoque le tout, le semblable appelle le semblable et le contraire le contraire, ce qui est en contact dans l'espace et dans le temps est contigu dans l'esprit. Les lois de la magie ne sauraient donc amorcer en aucune manière une physique.

Les règles du type *similia similibus evocantur* ou *similia similibus curantur* demeurent toutes psychologiques : elles ne nous font pas faire un pas vers la connaissance de l'univers. Elles ne sont même pas, nous le verrons, des cadres vides que la science pourra utiliser. Il est absurde et éternellement stérile de prétendre, par exemple, que l'on fera cesser la pluie en suscitant son contraire, le soleil, par le moyen du bois d'*arka*, dont le nom signifie lumière, éclair, soleil¹. D'ailleurs, partout où la magie s'en est tenue, plus ou moins explicitement, à ces lois, elle est tombée dans l'extravagance, l'imagination a eu tout pouvoir et il n'a plus été tenu aucun compte du réel. Tout ce que l'esprit peut évoquer est possible. Il n'y a de limites à la production des effets que celles de la production des idées. La force magique peut tout, même ressusciter les morts, même, comme Dieu, faire naître du limon des créatures de chair et de sang. Certains alchimistes ne voyaient pas de bornes au pouvoir de la pierre philosophale : ils pensaient que la plus petite dose pouvait faire de l'or en quantité illimitée. Raymond Lulle s'écriait : *Mare tingerem si mercurius esset*. Roger Bacon n'osait pas aller si loin. Il avait le sentiment qu'entre le réel et l'infini il y avait incompatibilité. Il faisait donc tenir le pouvoir de la pierre merveilleuse dans la proportion, qu'il n'expliquait pas, de 1 à 100.000.

1. Hubert et Mauss. *Esquisse...*, p. 65.

Mais, dans la magie *disciplinée*, le rêve du magicien compose avec la réalité. Non qu'il abdique devant elle. Réprimée, concentrée, sa passion du merveilleux n'en est que plus forte. Mais elle crée une technique. Elle forge une méthode et des règles. Si l'on peut parler d'un commencement de science, de légalité, c'est ici et ici seulement qu'elle a des chances de nous apparaître.

On l'a remarqué : « En raison des facilités offertes au vagabondage de l'imagination, le nombre [des symbolismes possibles] paraît, au contraire, singulièrement restreint... L'imagination magique a été si à court d'inventions que le petit nombre de symboles qu'elle a conçus ont été mis à des usages fort divers : la magie des nœuds sert pour l'amour, la pluie, le vent, le maléfice, la guerre, le langage et mille autres choses...¹ » La force de la tradition expliquerait, nous dit-on, ce surprenant phénomène : le rêve de l'individu est contenu par des pratiques et des idées collectives, « qu'il n'est pas tenté de renouveler, parce qu'il ne croit qu'à la tradition et parce que, en dehors de la tradition, il n'y a ni croyance, ni rite² ». De là vient que « l'invention du magicien n'est pas libre » et que « ses moyens d'action sont essentiellement limités³ ». — Cette interprétation est vraie en partie : la tradition n'est autre chose que cette habitude collective qui, nous venons de le voir, donne un caractère de nécessité aux connexions causales les plus absurdes, et il est bien certain qu'elle contribue à stéréotyper et à réduire les symbolismes magiques : le magicien n'invente plus de nouveaux symboles, les anciens seuls sont efficaces. Toutefois, ces derniers ont

1. Hubert et Mauss. *Op. cit.*, p. 68. — Cf. p. 48.

2. Id. *Ibid.*, p. 72.

3. Id. *Ibid.*, p. 73.

bien été inventés à un certain moment. Ils existaient avant la tradition — sinon qu'y aurait-il eu à transmettre ? Or, ne peut-on dire qu'à ce moment ils étaient déjà limités ? Dès lors, quelle serait la raison dernière de cette limitation ?

Il y a une magie spontanée : elle consiste en une série de démarches instinctives destinées à réduire une émotion forte ou à donner une promesse, une espérance de satisfaction à un désir violent. C'est, nous l'avons vu, la magie de l'enfant, mais c'est aussi celle que pratiquent les indigènes qui imitent la chute de l'eau pour faire tomber la pluie, les guerriers qui miment les combats auxquels ils vont prendre part, ou les femmes qui, demeurées à la maison tandis que leurs maris sont partis pour la chasse ou la guerre, exécutent certaines danses : elles trompent ainsi leur impatience, leur inquiétude, elles procurent une issue à des émotions que l'attente et l'inaction exaspéreraient douloureusement¹. C'est un problème analogue que le magicien doit résoudre. Mais, investi de la confiance de son groupe, responsable de ses destinées, il ne peut se contenter des solutions simples dont nous venons de donner des exemples. Sa fonction le met à part de la tribu : il prend ainsi mieux conscience, dans cet isolement relatif, de la tâche qui lui incombe. Il la considère en elle-même comme l'ouvrier considère son ouvrage, le posant en face de lui, l'examinant dans l'ensemble et dans le détail. Seulement, tandis que la technique matérielle est soutenue et comme portée, à chacune de ses démarches, par les faits, l'expérience sensible, la matière ; que, à chaque instant, sous les doigts de l'ouvrier, cette

1. L. Thorndike. *A History of Magic...*, t. II, p. 976-977.

matière se modifie et finit par recevoir une forme qui sera mise à l'épreuve et donnera le résultat désiré ; la technique magique, au contraire, est en face de l'inconnu, et son premier soin ne peut être que de chercher à donner une détermination à cet indéterminé. L'invisible se dérobe à l'homme et c'est justement ce qui le rend menaçant. Au cours du drame magique, le magicien, soulevé lui-même par les émotions intenses qu'il provoque dans l'âme des spectateurs, réussit bien à le faire paraître : il lutte avec lui et parvient souvent, mais non toujours, à le plier à sa volonté. Mais ce n'est pas le plus important de sa tâche. Il ne sortirait pas vainqueur de la lutte, s'il affrontait l'invisible sans préparation. Même un long et pénible apprentissage ne saurait suffire : il faut une pensée sans cesse fixée sur ce qui ne se laisse voir ni toucher ; il faut surtout une stratégie savante, qui rivalise de subtilité avec l'adversaire, qui contraigne le protégé à prendre forme, qui enchaîne l'impalpable. Les règles de cette stratégie ont consisté en une série de déterminations qui font ressembler la magie disciplinée à un code et quelquefois à une science.

Tout, en effet, y est rigoureusement réglementé : le moment, le lieu, les matières, les instruments, les modalités de l'opération magique. Mais ces précisions, ces définitions, ces règles impératives n'ont d'autre but que de vaincre l'anxieuse attente : si elles font penser parfois à celles de la science, l'analogie ne résiste pas à l'analyse. Ainsi, « les dates lunaires sont celles dont l'observation est le plus généralement fixée »¹. Mais si la lune joue un grand rôle dans toutes les magies, elle le doit sans aucun doute à ses caractères propres, à sa luminosité

1. Hubert et Mauss. *Op. cit.*, chap. II, § 2.

sans éclat ni chaleur, à sa parenté avec la nuit, propice aux crimes et aux terreurs, à l'aspect étrange et mystérieux qu'elle donne au paysage. Les sites lunaires développent les illusions et les apparitions fantomatiques. D'autre part, la périodicité des évolutions de la lune permet au magicien attentif des opérations compliquées et à longue échéance. Un élément de constance et de calcul entre ainsi dans la magie. Il n'est pas surprenant que l'astrologie lui ait été si souvent annexée et que l'on passe sans effort de l'une à l'autre : les phénomènes astronomiques offrent en effet à un degré exceptionnel un mélange de pathétique et de régularité ; il est possible de mesurer et de prévoir les mouvements de ces corps grandioses, impressionnants et mystérieux. C'est la légalité dans le merveilleux. De l'exactitude des prévisions, prix d'un long effort et de savants calculs, les horoscopes humains, fruit du désir et de l'inquiétude, tirent subrepticement leur autorité.

La pharmacopée magique a le caractère impératif d'un codex : c'est le manuel complet et *limitatif* du magicien. La plante n'est pas efficace par elle-même ou par la vertu d'une incantation quelconque. Le chamane cherokee cueille ses herbes tel jour, à telle heure, dans tel ordre, avec tels doigts ¹. Dans l'Inde, certaine opération exige « le lait d'une vache de couleur déterminée et dont le veau a la même couleur qu'elle » ². Les instruments, nombreux et divers, ont chacun leur application : bassins, anneaux, couteaux, échelles, miroirs, dans la magie gréco-romaine ³; poupées, plumes, cail-

1. Hubert et Mauss. *Op. cit.*, p. 44.

2. Id. *Ibid.*, p. 45.

3. H. Hubert. Article *Magia* (Dictionnaire des Antiquités Daremberg et Saglio).

loux, ossements, couteaux, flèches, chez les Iroquois ¹. Les inscriptions cunéiformes, qui nous ont révélé un grand nombre d'exorcismes en usage chez les Assyriens ², nous apprennent que la statuette destinée à l'envoûtement n'est pas faite avec n'importe quoi et n'importe comment. Le simulacre pur et simple ne saurait suffire : ce serait trop commode, semblent penser nos exorcistes. Ils apportent au *similia similibus* d'importants correctifs. L'analogie est nécessaire, elle n'est pas suffisante. Il faudra donc confectionner la poupée des envoûtements avec des substances déterminées — argile, bitume, suif, miel — de provenance également déterminée — bitume des bords du Naru, cuivre du pays du Naru... Parfois ces substances sont mélangées, mais elles le sont toujours selon des proportions rigoureuses : on voit ainsi poindre même la préoccupation du dosage, de la quantité, de la proportion. On détruit le charme en le sommant de se transporter dans des objets définis — oignon, datte, poignée de grains, toison de brebis — que l'on pèle, brûle, écrase, ou dans le corps d'un animal qui est ensuite tué.

Dans les rites oraux, les mots, le mètre, l'intonation, le geste, sont minutieusement prévus. Tel rite doit être dit tant de fois. Les incantations assyriennes destinées à exorciser un charme maléfique varient selon que l'auteur du maléfice est connu ou ne l'est pas. Dans le premier cas, il est « minutieusement et copieusement désigné », car « une force terrible va être déchaînée, il ne faut pas qu'elle s'égare sur un autre objet que celui qui est visé par le magicien ³ ». Une incantation très longue est

1. H. Hubert et M. Mauss. *Op. cit.*, p. 46.

2. Fossey. *La Magie assyrienne*, p. 75 et suiv.

3. *Id. ibid.*, p. 93.

consacrée presque tout entière à *définir* la sorcière. Une autre décrit ses faits et gestes. De même, lorsque l'on veut exorciser des démons, on donne leur signalement complet : noms, surnoms, manières d'être, méfaits habituels. Rien n'est négligé, aucune fatigue n'est épargnée pour désigner avec une absolue précision l'objet de l'exorcisme ou du contre-charme. Quand l'auteur du maléfice n'est pas connu, la règle prescrite par le manuel de l'exorciste assyrien fait penser à l'énumération cartésienne, ou « recherche de tout ce qui se rattache à une question donnée », et qui doit être « si diligente et si soignée que l'on puisse en conclure avec évidence et certitude que nous n'avons rien omis par notre faute »¹. Pareillement, l'incantation doit énumérer tous les auteurs possibles du maléfice : dans l'incertitude, elle ira parfois jusqu'à nommer *tous* les démons. Ajoutons que, au rebours de ce qui a lieu pour les grimoires magiques du moyen âge, toutes les incantations assyriennes sont « clairement écrites et sagement composées »². Presque toutes suivent « un ordre logique », qui est le suivant : description du mal, détermination des causes, exorcisme, constatation du succès. Faut-il en conclure cependant que la science positive est déjà esquissée dans cette magie sérieuse, réfléchie, disciplinée ? En fait, la magie assyrienne n'a eu aucune portée. Elle n'avait de la science que les qualités extérieures et secondaires : l'essentiel lui faisait défaut.

La magie hindoue ne s'est pas trouvée dans une situation plus favorable, malgré son extraordinaire complication. Le *kauçika sûtra*, qui est le rituel de

1. Descartes. *Regulae ad directionem ingenii*, règle VII. Cf. la *nuda enumeratio* de Bacon Verulam (*De Augm.* V, 2).

2. Fossey. *Op. cit.*, p. 101-102.

l'envoûtement, comporte trente-deux types de rites, dont certains ont trois formes : l'un des plus simples ne dure pas moins de douze jours. Toutes les données s'enchevêtrent tellement qu'elles déterminent « des conditions très rarement réalisables ; si l'on en croyait les magiciens hindous, certains rites ne pourraient se pratiquer avec fruit que tous les quarante-cinq ans¹ ». Sans doute espèrent-ils ainsi s'assurer, sans conteste possible, ce qu'on pourrait appeler le monopole du merveilleux. Mais il semble aussi que, plus réfléchis que la foule, ils se rendent mieux compte de la difficulté de l'entreprise et, leur imagination métaphysique aidant, ils adossent leurs conduites magiques à toute une conception de l'Univers. Leur propre subtilité les grise, ils tissent un réseau aux mailles extrêmement ténues : ils négligent seulement de rechercher les conditions qui leur permettraient de le jeter à coup sûr sur les choses.

L'étude des diverses formes de l'évolution de la magie achèverait de montrer son incompatibilité foncière avec la science. Elle dégénère et se corrompt avec une facilité extrême : l'élément intellectuel, qui pourrait la préserver, est trop faible. Après un effort de coordination logique, elle retourne à ses origines, elle retombe sous la domination exclusive de l'affectivité. Sous sa forme puérile, elle est la magie des contes de fées et des légendes dont les enchanteurs ne connaissent aucun empêchement à leur puissance. Tel est le Merlin de notre Moyen Age ou le poète-magicien Milarépa, si populaire dans le Tibet². — Là où les croyances magiques sont moins fortes ou n'ont plus leur importance

1. Hubert et Mauss. *Op. cit.*, p. 43.

2. *Le poète tibétain Milarépa*, trad. du tibétain par J. Bacot, Paris, Bossard, 1925.

sociale originelle, l'hermétisme et l'inintelligibilité deviennent les sources principales de la certitude. D'ailleurs l'accumulation, l'interférence et l'altération des traditions suffisent à conduire à l'*abracadabra*. Celui-ci est revêtu de la dignité qui revient au seul mystère. « Le mot étouffe le sens... Le pouvoir de l'incantation passe de son sens aux qualités des sons dont elle est composée. » Les *Ephesia grammata* étaient un amalgame de paroles imprononçables, empruntées en partie aux langues barbares et qui, par surcroît, étaient déformées. Pour parvenir à plus d'inintelligibilité encore, on composait des alphabets magiques¹. On ne croyait pas pouvoir lutter plus efficacement contre l'incrédulité ambiante qu'en s'entourant d'un rempart infranchissable. — Enfin, avec la magie *orgiaque* ou *criminelle*, l'élément affectif originel est mis à nu et porté à son paroxysme : aux Gilles de Rais de l'époque médiévale répondent les sorciers infanticides et parricides du fond de l'Afrique.

A ces formes dégénérées on pourra opposer, il est vrai, la « magie naturelle » qui a fleuri au Moyen Age et qui répudiait non seulement les pratiques scélérates, mais aussi la puérilité, l'absurdité et l'hermétisme. N'y verrons-nous pas poindre les premiers rayons de cette science positive dont l'humanité n'est plus très éloignée ?

Les philosophes du Moyen Age ont rêvé, en effet, d'une magie qui proscrirait l'extravagance sans renoncer au merveilleux. Nous n'avons pas à rechercher ici

1. H. Hubert. Article *Magia*, dans le Dict. des Antiquités... Daremberg et Saglio.

comment ce rêve a pris naissance. La réaction provoquée par les excès des sorciers, la découverte et la traduction de la physique d'Aristote, les progrès de la culture, une lignée de penseurs vigoureux ont permis de tracer les grandes lignes d'une nouvelle magie, raisonnable, sinon rationnelle, *naturelle*. La magie elle-même n'est pas en cause : il n'est nullement question de la nier, et les meilleurs esprits n'y songent pas. Il s'agit seulement de la réformer. Disons plus : il s'agit de la consolider. Elle risque de s'effondrer sous le discrédit où la jettent des charlatans, des illuminés et des vieilles femmes. Les philosophes veulent l'arracher à ces mains indignes. Et le fond de leur pensée et de leur cœur, c'est un grand amour pour elle, amour qui s'exprimera parfois en termes enthousiastes. Leur œuvre de réforme visera donc tout d'abord à en proscrire les pratiques ridicules ou coupables.

Les images de cire sont condamnées sans réserves : elles ne peuvent rien par elles-mêmes, elles sont inertes, sans intelligence. Quand elles sont efficaces, c'est que les démons agissent¹. D'ailleurs, le plus souvent cette efficacité est illusoire. Les prodiges de la magie sont des apparences créées par les esprits infernaux : le pauvre sorcier, qui s'imagine les plier à sa volonté, est en réalité leur dupe². En outre, quand ils ne sont pas criminels, les buts que poursuit le magicien sont de nature peu élevée, comme de découvrir l'endroit où sont cachés des biens dérobés³. Il existe une bonne et une mauvaise magie. Cette dernière est satanique. On ne la

1. Guillaume d'Auvergne. *Opera omnia...* éd. 1594, I, II, 21. — La plupart des citations qui suivent sont empruntées à l'ouvrage de L. Thorndike : *A History of Magic...*

2. S. Thomas. *Quodlibet*, IV, 16,

3. Id. *Contra Gentiles*, III, 106.

nie pas, car on nierait du même coup l'existence des démons et c'est de quoi saint Thomas accuse les esprits forts de son temps qui ne voyaient dans la sorcellerie que l'effet des imaginations et des craintes de l'homme¹. Il n'est pas question de condamner tous ses procédés sans exception. Il en est de bons ; ainsi, la suspension au cou de mots sacrés protège efficacement contre le « mauvais », selon saint Thomas, mais ces mots doivent être en latin connu et en lettres apparentes, offrir un sens intelligible, ne porter d'autre caractère que le signe de croix. En outre, il ne faut pas qu'ils soient adressés aux démons. Mieux vaut cependant s'abstenir de telles pratiques².

Ainsi débarrassée de l'extravagance puérile et des intentions diaboliques, la « magie naturelle » n'en est que mieux en mesure d'atteindre son but. Elle raisonne, réfléchit, s'impose des règles. Roger Bacon, l'auteur de l'*Opus majus*, est un fervent adepte des *scientiae magicæ*, qu'il appelle les sciences magnifiques. Personne ne met en doute qu'il n'y ait, dans la nature, du merveilleux ; il suffit de l'y chercher. Mais cette recherche exige un profond sérieux, une grande application, une *science* étendue. Ce mot de Science, à cette époque, est comme illuminé : c'est le chemin qui mène à la possession des prodiges. La nature, passionnément interrogée, révèle une foule de « secrets » propres à entretenir les plus belles espérances : les poisons qui tuent, les plantes qui soulagent, réconfortent, guérissent ; les métaux qui se liquéfient sous l'action du feu, se colorent, se transforment, s'amalgament ; les pierres broyées qui donnent des teintures éclatantes. La *magia naturalis* revient à

1. S. Thomas. *Quodlibet*, XI, 10.

2. Id. *Summa*, II, II, 96, § 4.

la magie primitive, qui était à la fois médecine, métallurgie, art des poisons. Les plantes, les pierres, les animaux ont des vertus merveilleuses. N'est-ce pas merveille en effet que la génération soudaine des grenouilles, des vers¹, que les exploits du basilic, de l'échinus, etc... Car ce qui est sujet d'observation, sinon d'interprétation correcte, est confondu avec des légendes acceptées sans critique. N'est-ce pas merveille aussi que ce sens de la nature — *sensus naturae* — « sens plus sublime qu'aucune perception humaine, plus noble et plus propre à la prophétie² » dont sont doués certains animaux et certains hommes? Ce *sensus naturae* comprend sous un concept unique des phénomènes très divers, mais tous surprenants ou mystérieux, qui n'avaient pas échappé aux philosophes de l'antiquité et du Moyen Age : l'instinct des animaux — les vautours sentent la bataille qui va avoir lieu, la brebis l'approche du loup, l'araignée celle de la mouche, des chiens découvrent un voleur perdu dans une foule — ou ce que nous appellerions aujourd'hui les faits de télépathie — une femme pouvait deviner à deux mille de distance la présence de l'homme qu'elle aimait, une autre, qui abhorrait son mari, prenait une crise d'épilepsie dès qu'il entra dans la maison³. Saint Thomas ne mettait pas en doute les apparitions, garanties par des témoignages : il est probable qu'il s'agit soit d'hallucinations collectives, soit peut-être même de phénomènes médianimiques⁴. Bacon avait noté les effets d'une imagination puissante et ceux de la contagion mentale; il voyait dans la découverte

1. Guillaume d'Auvergne. *De Legibus*, cap. 24.

2. Id. *Ibid.*, cap. 27.

3. Id. *Opera*, II, II, 70.

4. L. Thorndike. *Op. cit.*, II, p. 603-604.

des sources par la baguette de coudrier un phénomène naturel¹.

Telle est la *magia naturalis*. Nous devons nous y attarder quelque peu, puisqu'elle représente une réaction contre les formes dégénérées de la magie. Nous avons en effet des chances d'y découvrir quelques sentiments ou quelques rudiments de science. Or, qu'en est-il au juste? Le moment n'est pas encore venu de répondre à cette question. La *magia naturalis* repose sur une *physique*. D'autre part, elle fait grand usage d'une notion qui, pour nous modernes, peut prêter à équivoque, la notion d'*experimentum*. Il nous faut examiner ces deux points.

La découverte de la physique d'Aristote avait mis « pour la première fois et d'un seul coup les hommes du Moyen Age » en présence d'une « explication intégrale des phénomènes de la nature »². Les réformateurs de la magie y virent le moyen de concilier leur soif de merveilleux et les exigences du bon sens et de l'expérience. Les *qualités* d'Aristote vinrent à point nommé pour permettre de conserver des croyances que commençaient à rendre suspectes des excès de tout ordre. Il était possible de croire aux prodiges des grands magiciens (*magna agentes*) puisque « les choses naturelles ont certaines vertus occultes dont l'homme ne peut connaître la raison »³.

La *virtus occulta* est peut-être la plus belle trouvaille

1. L. Thorndike. *Op. cit.*, II, p. 662.

2. E. Gilson. *Philosophie du Moyen Age*, t. I, p. 122.

3. S. Thomas. *Summa*, II, II, 96, § 2.

de la conscience primitive. Elle donne l'illusion du savoir sans rien sacrifier des intérêts d'ordre affectif. Elle imprime une impulsion nouvelle à cette curiosité des choses de la nature qui s'est emparée à un moment donné de tous les hommes savants du Moyen Age. Mais elle n'en change pas le caractère. Cette curiosité n'est pas encore celle du savant ; elle se rapprocherait davantage de celle de l'enfant¹, elle est faite d'attente, de désir, d'espoir. C'est l'époque où Honorius d'Autun écrit son *Bestiaire* et Vincent de Beauvais son *Speculum Majus*². Tout ce qui touche aux bêtes, aux plantes, aux minéraux excite un intérêt passionné. On commente à l'infini les livres des anciens, Aristote et Pline entre autres, et les récits des voyageurs qui viennent des pays lointains, avec une préférence évidente pour les histoires les plus fantastiques. L'homme s'en va à travers le monde comme l'enfant dans son grenier ou dans son jardin, le cœur battant, s'attendant à chaque pas à quelque surprenante découverte. L'inconnu signifie pour lui trésors secrets, merveilles en puissance. Comment dès lors n'accepterait-il pas d'emblée les récits relatifs aux propriétés d'animaux, de plantes, de pierres qu'il n'a jamais vus, et qui se trouvent dans ces contrées éloignées que l'imagination a beau jeu de remplir de prodiges ?

La *virtus occulta*, ou la *proprietas*³, est l'image même de l'attente et du désir : elle est élastique, indéterminée ; elle se plie docilement à tous les cas. Lorsque le fait semble par trop difficile à croire, comme on ne veut pas y renoncer, on modifie la nature de la propriété. Par

1. Voir ci-dessus chapitre II, p. 64.

2. V. Emile Mâle. *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*.

3. Arnould de Villeneuve. *Medicinalium Introductionum speculum*. (Thorndike, *op. cit.*, t. II, p. 834.)

exemple, on refusera d'attribuer au corps même de l'échinus une force telle qu'il puisse immobiliser des navires, mais on imaginera une vertu spirituelle¹ qui aura ce pouvoir et on la rapprochera, à titre de confirmation, de la force de l'imagination. La croyance à l'efficacité du désir et de l'imagination forte est un legs de la mentalité magique : le mauvais œil, explique saint Thomas, corrompt et empoisonne l'atmosphère de telle sorte que les corps tendres en sont atteints, d'où l'action néfaste des vieilles et méchantes sorcières sur les enfants². La « nature obéit », déclare Roger Bacon, lorsqu'on se représente avec force le résultat désiré, et les mots prononcés avec « une pensée profonde, un grand désir, une bonne intention et une ferme confiance » ont un grand pouvoir : ce qui est dû à ce que la substance de l'être rationnel est alors fortement poussée à diffuser ses pouvoirs dans le corps et les substances étrangères³. Un homme n'a-t-il pas réussi à jeter bas un chameau simplement en imaginant avec force sa chute ? Il semble que les exploits des fakirs hindous n'aient pas été entièrement inconnus à cette époque, puisque Guillaume d'Auvergne rapporte que la grande magie, très rare en Europe, est fréquente dans l'Inde. Au xvii^e siècle encore, l'auteur même du *Novum Organum* pensait que, par la force de l'imagination, on pouvait empêcher la bière de fermenter, la crème de devenir du beurre, le lait de se cailler⁴.

La vertu occulte prend parfois un aspect plus positif.

1. Guillaume d'Auvergne. *Opera*, II, III, 16.

2. S. Thomas. *Contra Gentiles*, III, 103. — *Summa*, I, 117, 3. — Thorndike, *op. cit.*, t. II, p. 608.

3. Roger Bacon. *Opus Majus*, éd. Brewer, p. 96.

4. François Bacon. Cité par Brunschvicg, *Expér. humaine*, p. 200.

Ainsi Albert le Grand¹ voudrait connaître chaque chose *secundum quod in propria natura se habet*². Mais dans ses inlassables recherches, la part de l'observation, qui devrait être la plus grande, est mince. Par exemple les propriétés des végétaux sont dues, selon lui, à la combinaison de cinq principes ou « vertus » : celle de l'élément qui domine dans la composition de la plante, celle des autres éléments qui entrent également dans sa composition et qui coopère avec la vertu de l'élément principal ; puis viennent la vertu de la proportion dans laquelle tous ces éléments sont mêlés, l'influence des étoiles et la vertu de l'âme végétative. A quoi il faut ajouter la vertu de l'endroit où croît la plante et celle de l'air qui l'environne ; mais ces dernières ne sont pas essentielles³. Aussi Albert le Grand attribuera-t-il sans difficulté à certaines herbes non seulement des vertus merveilleuses, mais toute sorte de vertus. La physique des vertus occultes tombe dans la chimère de la panacée, comme l'alchimie, vers le XII^e siècle, dans celle de la pierre philosophale. C'est ainsi que le *nasturtium* guérit la constipation et la calvitie, les furoncles et l'asthme, le feu persan, les maladies du foie, les morsures venimeuses, *auget coitum et multiplicat menstrua et ejicit foetum*... Il a encore beaucoup d'autres effets, mais à la condition de le préparer avec soin⁴. Il ne s'agit là que d'une plante particulière et ses vertus sont confinées dans le domaine physiologique. L'alchimie, nous le ver-

1. Albertus Magnus. *De animalibus*, XXII, II. — Voir Thorndike, *Op. cit.*, t. II, p. 560-577.

2. Albertus Magnus. *De causis et proprietatibus elementorum et planetarum*, I, II, 9.

3. Id. *De veget. et plantis*, V, II, 1.

4. Id. *Ibid.*, VI, II, 33. — Cf. l'invocation du Rig Veda (V. 10) : « O plantes aux cent puissances... ».

rons, réalisera plus complètement le rêve de la conscience primitive : sa pierre, vraiment magique, donnera la richesse, la santé, la jeunesse, la science. Tel le churinga australien : « Il a toute sorte de propriétés merveilleuses : par attouchement, il guérit les blessures, notamment celles qui résultent de la circoncision ; il a la même efficacité contre la maladie ; il sert à faire pousser la barbe ; il confère d'importants pouvoirs sur l'espèce totémique dont il assure la reproduction normale ; il donne aux hommes force, courage, persévérance, déprime, au contraire, et affaiblit leurs ennemis¹. »

Sans doute, au Moyen Age, l'homme, et surtout le « savant », se sent moins à l'aise dans l'absurde : l'image raisonnable de l'univers que lui ont léguée les anciens contient sa crédulité et sa puérile impatience plus que ne le fait la réalité elle-même. Mais l'explication ne varie pas : elle se complique, elle a recours à des subterfuges, elle utilise des détours, elle ne change pas quant au fond. — Ainsi on ne nie pas le pouvoir des démons, mais on le « discute ». Il leur vient, selon certains, de la combinaison des vertus occultes et de l'influence des étoiles. Les démons connaissent très bien le rapport mystérieux qui unit le monde céleste et le monde terrestre. Cette science, qui leur permet de faire des miracles, fait défaut à l'homme : de là vient qu'il a tant de peine à pénétrer les secrets de la nature des corps. La physique des vertus occultes ne se suffit pas à elle-même : elle a besoin d'une science plus haute et plus cachée, l'astrologie. Au demeurant il faut croire, car les causes dernières nous sont cachées et nous ne pouvons que les supposer. Tels sont les faux-fuyants

1. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 170.

de l'explication *per virtutes occultas*. Mais elle prétend trouver le meilleur de son crédit dans une espèce de méthode de recherche à laquelle nous conserverons son nom latin, le mot moderne auquel il correspond n'ayant pas du tout, quoi qu'on puisse penser, le même sens : l'*experimentum*.

La notion d'*experimentum* a dominé une grande partie du Moyen Age. Toutefois, on la rencontre surtout au ^{xiii}^e siècle. On la rattache ordinairement au nom de Roger Bacon, parce que le célèbre moine a donné à la sixième partie de son *Opus Majus*, où l'on a cru voir à tort la dernière et la plus importante partie de l'ouvrage, le nom de *scientia experimentalis*. Or, non seulement Roger Bacon n'a pas inventé cette notion, mais encore il n'y a rien ajouté d'essentiel. On la trouve chez maints penseurs du siècle précédent, chez Constantin l'Africain, Adélarde de Bath, Bernard Silvestre. Pierre d'Espagne¹ célèbre longuement la *via experimenti* et son importance pour la science médicale lorsqu'elle est combinée avec la *via rationis*. Il estime que l'*experimentum* est triple : méthode de découverte, il précède la science ; méthode d'exposition, il l'accompagne ; méthode d'application à la vie pratique, il la suit.

La notion a, on le voit, une très large compréhension. Toute recette de médecine, tout remède est un *experimentum* (c'est d'ailleurs dans l'art médical qu'il faut en chercher l'origine). Le même mot est appliqué à une

1. *Commentarium... Petri hispani... super librum dietarum universalium Isaac* (Edition des œuvres d'Isaac, Lyon, 1515). — Voir Thorndike. *Op. cit.*, II, p. 508-509.

simple observation, à un fait dont témoignent les anciens auteurs, à ce qui a été vu, entendu ou rapporté, soit par un voyageur, soit par un informateur envoyé exprès sur les lieux. Aristote avait ainsi fait envoyer, selon Plin, dont Bacon cite le témoignage, deux mille hommes en divers lieux du monde, *ut experirentur omnia quae sunt in superficie terrae*¹.

Les prédictions astrologiques se réalisent, les métaux se changent en or, l'apparition des comètes a des effets néfastes : tout cela est prouvé par de « nombreuses expériences »². *Experiri*, c'est voir, constater, être témoin ; toute information est une « expérience », on ne songe pas à la soumettre à la critique.

Il arrive cependant que le philosophe du Moyen Age ait une idée plus précise et plus juste des conditions de la véritable expérimentation. Ainsi, au XII^e siècle, Adé-
lard de Bath remarque qu'on a pu découvrir *experimentaliter* dans quelles parties de l'encéphale étaient logées respectivement la mémoire, l'imagination et la raison, grâce à un accident au cours duquel un homme a subi des lésions dans le cerveau³. Le même auteur rend compte d'une autre expérience, qu'il a instituée lui-même et qu'il analyse presque correctement : mais il avoue qu'elle lui a été suggérée par le baquet magique d'une enchanteresse⁴. Là où l'*experimentum* semble satisfaire à certaines conditions de la vraie méthode expérimentale, l'essentiel manque et on n'a plus affaire qu'à une histoire fantastique qui repose sur la plus crédule *fides ex auditu*. Telle est la légende de

1. Roger Bacon. Ed. Bridges, II, 169.

2. Robert Grosseteste. Ed. Baur, 588, 586.

3. Adé-
lard de Bath. *Quaest. nat.*, cap. 18.

4. Id. *Ibid.*, cap. 16.

l'oiseau luttant avec la vipère : à chaque blessure il volait vers une certaine herbe, réputée souveraine contre les morsures de reptiles, il en mangeait et, guéri, reprenait le combat. L'observateur réussit à enlever la plante, sans se faire voir de l'oiseau qui, ne la trouvant plus, poussa un grand cri et mourut¹. Ce récit d'un chasseur « expérimenté », selon le mot d'Avicenne, de qui Albert le Grand le tient, renferme une expérimentation de forme correcte, puisque le chasseur a appliqué l'une des règles de la méthode expérimentale, la méthode d'absence. Mais elle n'a jamais été faite. Or, c'est là de quoi la pensée médiévale se préoccupe peu. Comme les savants de Fontenelle, elle préfère discuter à perte de vue sur un fait merveilleux plutôt que de chercher s'il est vrai ; elle supporterait péniblement l'idée qu'il n'y a pas de dent d'or. Tout autre sera la science positive : ses inductions resteront modestes et elle saura s'attacher à des faits ordinaires, voir humbles et dénués en apparence de tout intérêt. La pensée médiévale ne pouvait apercevoir les avantages de la méthode d'absence, parce qu'elle ne se résignait pas à faire le sacrifice du merveilleux. Elle raisonnait juste, mais ses prémisses étaient fausses.

Nulle part la notion d'*experimentum* n'est aussi complètement définie que chez Roger Bacon. Nulle part le sens profond de cette notion, son rôle et sa portée dans la philosophie du Moyen Age, n'apparaissent plus nettement. Bacon nous parle de la *scientia experimentalis* avec un enthousiasme qui nous révèle, plus que tous les autres documents, cette soif de merveilleux ressentie par toute son époque : la sixième partie de

1. Alb. Magnus. *De animalibus*, VIII, II, 2.

l'*Opus Majus* n'est que la description des moyens propres à atteindre les chimères qu'on nourrissait de son temps. D'abord la *scientia experimentalis* n'est pas la source, le point de départ, mais bien le but de toute spéculation. Dès le début elle tourne donc le dos à ce que les modernes entendront par le même mot. La condition essentielle du savoir n'est pas aperçue. C'est que ce n'est pas le « savoir » comme tel qui intéresse Bacon, pas plus que ses contemporains. La *scientia experimentalis* est une science appliquée, elle est même l'ensemble des applications que peuvent recevoir les sciences constituées par le raisonnement : ainsi, elle se servira des résultats acquis par ces sciences pour construire une lentille, mais aussi pour faire de l'or¹. Elle est également, si l'on veut, une méthode critique, mais des plus élémentaires : elle discerne ce qu'on peut faire *per naturam*, ou *per artis industriam*, ou *per fraudem*² ; elle opère une sorte de discrimination parmi les *carmina conjurationes invocationes deprecationes sacrificia* ; elle ne les accepte pas tous, mais elle ne les rejette pas non plus. Elle fait bon ménage avec la magie, qu'elle entend s'asservir, mais non pas détruire. Au nombre des faits qu'elle « expérimente », il y a les prodiges accomplis par les magiciens, sorciers, enchanteurs. Ils doivent entrer en ligne de compte aussi bien que les autres faits. Et même ils ont sur ceux-ci une supériorité. Car le vrai but de la *scientia experimentalis* est de montrer qu'on peut en réaliser d'autres plus étonnants encore. Toutes les merveilles entrevues par l'imagination y ont leur place : bateaux sans rameurs, chars sans chevaux,

1. Roger Bacon. *Opus tertium*, Ed. Brewer, 44-45.

2. Id. Ed. Bridges, II, 172.

machines volantes, sous-marins, etc., tout cela pourra être réalisé, l'a été autrefois, l'est même de nos jours¹. Mais surtout la *scientia experimentalis*, qui embrasse toutes les autres sciences, magie, médecine, alchimie, astrologie, peut faire de l'or, prédire l'avenir, prolonger la vie. Ce n'est pas seulement une espérance, c'est une réalité. « Des expériences certaines » ont prouvé que la vie peut être prolongée *per experientias secretas*. Bacon invoque à titre de preuve la longévité d'Artephius, sans doute sur la foi du traité apocryphe qui commence par ces mots : « Moi, Artephius, qui écris ceci, depuis mille ans, ou peu s'en faut, que je suis au monde... » Il croit à l'élixir de longue vie et tout bon sens l'abandonne : il appuie sa croyance sur des *experimenta* au nombre desquels figure l'histoire du serpent coupé en morceaux qui se reconstituait après avoir mangé d'une certaine herbe, et celle des Éthiopiens qui fabriquent leur élixir avec la chair de dragons qu'ils ont chevauchés et tués, *secundum quod per homines probatae fidei didicimus sine mendacio et dubitatione*². — Dans l'*Opus tertium*, Bacon ne se contient plus : non seulement la *scientia experimentalis* fait mieux l'or que l'alchimie et la nature, prédit mieux l'avenir, enseigne à chacun à choisir les constellations convenables, mais encore elle peut fabriquer « des images philosophiques et des incantations et des caractères qui sont énormément supérieurs à ceux de la magie³ », elle peut changer le monde autour de nous, la volonté en nous⁴. Les magiciens ne possèdent que

1. R. Bacon. *Epistola de secretis operibus*, cap. 4. Ed. Brewer, 533.

2. Id. Ed. Bridges, II, 241.

3. Id. *Fragm.* de l'*Opus tertium*, pub. par Little, p. 53.

4. Id. *Fragment (Opus minus, 1^{re} part.)* publié par Gasquet, p. 510.

des bribes de son pouvoir, mais certaines de leurs recettes ne sont pas à dédaigner. Si l'on considère en outre que Bacon parle beaucoup des merveilles qu'il attend, mais passe sous silence les moyens de les produire, qu'il ignore les instruments scientifiques et les sciences exactes, qu'enfin il met la foi au premier rang des conditions que requiert une expérimentation pour réussir — *oportet primo credulitatem fieri* — on accordera que l'*experimentum* médiéval se résout bien, chez le plus hardi des penseurs de ce temps, en une sorte de surmagie.

L'imagination est maîtresse des esprits. Comme un feu dévorant, elle se nourrit de tout : les livres de l'antiquité, connus depuis peu, les découvertes récentes, les vérités partielles. L'expérience, qui est l'instrument par excellence de la vérité, est requise pour renforcer des certitudes et des espérances. Si forte est cette tendance qu'elle ne reculera sensiblement qu'au xvii^e siècle et que trois cents ans après la *scientia experimentalis*, l'autre Bacon, auteur du *Novum Organum*, contemporain de Descartes, ne concevra pas toujours très différemment l'*experimentum*. François Bacon mène la chasse de Pan avec un enthousiasme accru par l'« érudition ardente »¹ et la juvénile imagination de la Renaissance. Le spectacle de la nature l'enchanté et il espère s'en approprier les plus intimes secrets à l'aide de méthodes déterminées : il s'agit de retrouver ses formules pour reproduire ses œuvres, de triompher d'elle en lui obéissant. Le chancelier reprend le rêve du moine. Certes, chez lui, le pressentiment de la vraie méthode s'est accru : d'ailleurs, des expérimentateurs

1. L. Brunschvicg. *Exp. humaine*, p. 176.

authentiques s'étaient déjà révélés et grâce à eux on avait pu instituer des règles ingénieuses, toute une technique de la recherche dont certaines parties seront définitives. Mais l'essentiel fait défaut. François Bacon a en vue la puissance, non la connaissance. Il fait sienne la grande chimère du Moyen Age, et il cherche, à l'aide de nouveaux moyens, à la réaliser. Sa science expérimentale, techniquement plus perfectionnée, repose, elle aussi, sur la physique des vertus occultes. Il croit toujours aux propriétés de certaine pierre qu'on trouve dans la tête du crapaud, et à celles du cœur de singe, souverain contre le haut mal¹. Il a étudié les conditions de la recherche avec la mentalité magique. En lui, la science dont le pressentiment est partout, la science qui va naître et dont il est déjà capable de codifier les procédés, est encore au service de la sur-magie. Le penseur médiéval ne veut rien abandonner ni de ses rêves, ni de ses espoirs, et il ne peut pas non plus ne pas tenir compte de la réalité qui commence à s'imposer. Il voudrait n'avoir rien à sacrifier. Or, la science est faite de renoncement.

Ainsi, ni la *magia naturalis*, ni la physique des vertus occultes, ni la « science expérimentale », ne dessinent même de loin les voies qui mèneront à la science positive. L'explication demeure obstinément mystique. Sans doute l'esprit ne s'exerce pas en vain et il n'est pas inutile qu'il s'avise de transporter dans la spéculation des procédés qui ont réussi dans la technique. Mais son habileté, son ingéniosité, il les met au service des seuls buts qui lui sont chers : il en renforce sa certitude, il en étaye sa chimère. Nulle part ne point un véritable

1. L. Brunschvicg. *Exp. humaine*, p. 200, note 2.

rudiment de loi scientifique, « un rapport nécessaire et positif que l'on croit exister entre des choses déterminées ». Ces liens patiemment tissés entre d'humbles faits, avec la seule préoccupation qu'ils les lient fortement et définitivement, ne sauraient retenir un instant l'attention de l'orgueilleux et naïf savant du Moyen Age.

Toutefois, on pourrait objecter qu'il embrassait trop et visait à une vaste conception de l'univers : en dernière analyse, nous l'avons vu, ses explications reposent sur une cosmologie mystique, et le secret de la moindre *proprietas* doit être cherché dans le mouvement des corps célestes et par suite dans l'âme des anges qui gouvernent les étoiles. Mais là où la nature de ses recherches obligeait le savant à un contact étroit avec les choses, le mettait à certains égards dans des conditions analogues à celles où se trouve l'artisan, les tendances métaphysiques et mystiques n'ont-elles pas été graduellement réduites au point de faire place, finalement, aux tendances positives ? Tel serait, au moins à première vue, le cas de l'alchimie.

L'alchimie est le type par excellence de ces « sciences intermédiaires » qui forment, a-t-on dit, la transition nécessaire aux sciences actuelles¹. Son objet est limité. Son nom même en fait comme une préface à la chimie, « la plus positive peut-être des sciences, celle dont nous maîtrisons le plus directement l'objet² ». Elle semble issue de deux techniques industrielles, la métallurgie et l'art des teintures. Elle opère dans des laboratoires, à

1. Marcellin Berthelot. *Les Origines de l'Alchimie*, 1885, p. VII.

2. Id. *Ibid.*, p. IX.

l'aide de vases, d'alambics, de cornues; elle suit, dans ses manipulations, un ordre déterminé; elle applique des formules qui comportent parfois des dosages — d'ailleurs rarement précis. Laissons de côté ses pseudo-lois — l'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature. Laissons également ses couples de sympathies et d'antipathies, son système compliqué de « signatures » astrologiques, cosmologiques, sacrificielles, verbales, etc... Nous aurions trop beau jeu de nous y appesantir. On a dit avec raison que ce n'était même pas « les principes imaginaires d'une science fausse¹ ». Mais une fois la part faite à ce que nous appellerons d'un mot la mentalité magique, ne semble-t-il pas que nous soyons en présence, sinon d'une science véritable, du moins d'une discipline qui ne saurait manquer de le devenir avec le temps, quand ses instruments auront été perfectionnés, qu'elle aura fait un plus grand nombre d'expériences et compris l'importance, pour l'étude des faits chimiques, de la mesure et de la quantité?

L'hypothèse est séduisante. Mais ici encore elle repose sur une illusion. L'évolution est faite, la chimie est née, quand l'esprit s'avise de raisonner sur ce qui s'est passé. Il lui est bien difficile de ne pas concevoir que la forme supérieure de la science est nécessairement née de la forme inférieure, qui la contenait en germe, et qu'elle en est sortie par une série de corrections. On a beau noter que la chimie a débuté par des « imaginations extravagantes », que ses premiers adeptes ont été « des hallucinés, des fous et des charlatans », et que cet état de choses a duré jusqu'au xviii^e siècle, on n'en

1. Hubert et Mauss. *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* p. 100.

est pas moins convaincu que ces sciences équivoques marquent un « progrès immense », « une date dans l'histoire de l'esprit humain » et qu'elles constituent une « transition nécessaire¹ ». De là à dire qu'elles sont les déformations d'un principe rationnel au fond, il n'y a qu'un pas, que le sens commun franchit aisément : « Le principe qui servit de point de départ aux travaux des alchimistes n'avait cependant rien d'irrationnel et portait un caractère scientifique irrécusable. Poursuivi jusqu'à l'extrémité de ses conséquences, il conduisit à des pratiques insensées. On s'effraie à de tels souvenirs ; l'esprit de l'homme est-il ainsi fait que, partant d'un principe accepté par la raison, il puisse aboutir à la démente² ? »

Or, c'est précisément le contraire qui nous paraît vrai. C'est le point de départ qui est faux. L'alchimie ne se préoccupe pas de connaître : c'est la puissance qu'elle vise, et plus précisément la richesse. Elle est tout entière dominée par un désir — le désir de l'or. L'appétit de merveilleux, si fort dans la conscience primitive, n'a nullement disparu : il s'est localisé ; il a créé une pseudo-technique : la fabrication artificielle du roi des métaux, clef de toutes les satisfactions. Sans doute l'alchimie a trituré la matière, fait agir des sels sur des minéraux, obtenu des précipités. Elle s'est émerveillée de ces résultats, comme les vieux inventeurs de θαύματα ou l'enfant qui mélange à tort et à travers les inoffensives substances de sa chimie amusante, avec une préférence marquée pour les combinaisons étonnantes et détonantes. Certains corps ont pu être ainsi isolés et

1. M. Berthelot. *Op. cit.*, p. IX.

2. Louis Figuier. *L'Alchimie et les Alchimistes*. Paris, Hachette, 1860.

servir à des « expériences » nouvelles. Mais ces découvertes n'ont pas été faites pour elles-mêmes et méthodiquement poursuivies. Les effets de la métallurgie, les résultats obtenus dans la teinture des corps, quelques trouvailles accidentelles, ont fait naître des espoirs insensés. Quand on eut reconnu que l'or artificiel n'était pas identique à l'or naturel, on en conclut seulement qu'on n'était pas encore suffisamment armé pour le « grand œuvre ». Mais c'est à la spéculation mystique que l'on demanda du renfort. L'alchimie revint à sa base de départ pour l'agrandir et la consolider. Les transformations des métaux furent rattachées, comme un cas particulier, aux transformations de tout ordre dont le cosmos est le siège. Le rêve de l'or, si souvent déçu, reprit de nouvelles forces dans la notion d'une substance merveilleuse, dont la découverte devait être le prix des persévérants efforts des savants : la pierre des philosophes, le grand élixir, le grand magistère. La recherche, exaltée, fébrile, ardente, sans idée directrice, se dispersa en essais arbitraires, en mélanges de substances quelconques, de préférence étranges, répugnantes ou obscènes. Les pratiques magiques et astrologiques accompagnèrent, comme leur ombre, les manipulations chimiques. — Au demeurant, l'alchimie a toujours plus ou moins voisiné avec les sciences occultes ¹. Elle a avec elles plus que des affinités. Elle est fille de la même mentalité. Les papyrus de Leyde, découverts à Thèbes, établissent nettement cette étroite alliance. Dans un grand nombre de traités d'alchimie, on trouve des dessins mystérieux, des alphabets magiques, des formules mystiques, des sphères pour prédire

1. Willd. *Versuch einer Charakteristik der Verhältnisse der Alchemie zur Magie, Astrologie*. Cassel, 1844.

l'issue des maladies, une clé des songes¹. La plupart débutent par des dévotions, où l'on aurait tort de ne voir que des mesures de précaution contre le soupçon de diablerie. Ce n'est pas trop du secours de Dieu lui-même pour que réussisse le grand œuvre. On voit à la Bibliothèque nationale une estampe qui représente un laboratoire : le dos tourné à ses fourneaux, au pied d'un autel où fume l'encens, l'alchimiste prosterné semble invoquer l'aide divine. Il arrive plus souvent d'ailleurs que le chercheur d'or conclut un pacte avec les puissances infernales, et l'alchimie verse dans la magie criminelle : l'infâme Gilles de Rais était un alchimiste.

Au rebours de ce qui se passe pour la vraie science, l'alchimie, comme la magie, comme toutes les « sciences équivoques », se corrompt avec le temps : non que, délaissée par les bons esprits, elle devienne le domaine de quelques illuminés qui donnent libre cours à leur folie. Les causes de cette corruptibilité sont plus profondes : elles tiennent à la nature même des fausses sciences. Celles-ci, exaspérées par l'insuccès, retournent à leurs origines, pour y puiser un nouvel élan. L'alchimie, à ses débuts, était relativement positive. Issue des recherches « hermétiques » elle participait encore de leur caractère semi-industriel². La part la plus importante des découvertes chimiques revient aux anciens et aux Arabes. Elle s'accroît très peu au Moyen Age, malgré une intense spéculation qui a duré pendant plusieurs siècles : par contre le xii^e siècle « découvre » la pierre philosophale. C'est le bel âge de l'alchimie mystique. Le merveilleux talisman n'est pas seulement propre à transformer en or les métaux vils. Quel terme assigner à sa puissance ?

1. M. Berthelot. *Orig. de l'Alchimie*, ch. I.

2. Id. *Ibid.*

Il fait de l'or de tout ce qu'il touche. Il guérit les maladies et prolonge l'existence. Il corrige les méchants, leur donne de bons sentiments et communique aux incultes la sagesse d'Aristote et d'Avicenne. Au ^{xiv}^e siècle les progrès sont encore plus insignifiants, bien que les chercheurs d'or pullulent : les princes ruinés les appellent à leur secours. Mis à l'épreuve, les thaumaturges, pour conserver leur place ou éviter la prison, se font charlatans. — On pourrait croire que, à l'époque de la Renaissance, la découverte de l'antiquité, les progrès de l'expérience et des sciences vont faire rétrograder l'alchimie : ils lui donnent au contraire un essor nouveau. Le désir s'alimente de tout. La soif de merveilleux fit siennes les espérances nouvelles de savoir. Le savant expérimentateur Robert Boyle parvient-il à extraire de l'argent du chlorure d'antimoine ? On ignoreait que l'antimoine fût un métal argentifère : il n'en fallut pas plus pour ranimer la croyance à la transmutation des métaux et donner un nouvel élan aux recherches sur la pierre philosophale ¹. Pareillement, la découverte de la relation qui existe entre le mouvement de la lune et le phénomène de la marée a surtout pour conséquence de fortifier le crédit des superstitions astrologiques ². De nos jours, les savantes recherches sur la constitution intime de la matière n'ont-elles pas réveillé, chez quelques-uns, le vieux rêve des alchimistes ?

Une brève comparaison des attitudes respectives de l'alchimiste du Moyen Age et du chimiste moderne à l'égard des corps de la nature, qui sont leur objet commun, va achever de nous montrer qu'une science posi-

1. Hoefcr. *Histoire de la Chimie*, t. II, p. 166-167.

2. L. Brunschvicg. *Exp. humaine*, p. 587.

tive ne pouvait sortir de cette technique extravagante. — Ce ne sont pas les corps en eux-mêmes qui intéressent l'alchimiste. S'il les met à la torture, c'est qu'il espère y trouver le secret de faire de l'or. S'il a une conception générale des substances, elle gravite tout entière autour de cette idée fixe et l'on peut dire qu'elle a été créée par elle. L'or est le produit suprême de la nature, l'« enfant de ses désirs », dont les autres métaux ne sont que des ébauches imparfaites : n'est-il pas inaltérable, alors que ceux-ci s'altèrent plus ou moins ? Considérons en outre que, pour des esprits qui en sont encore au stade préscientifique, il n'y a pas entre les divers règnes les séparations tranchées que nous y mettons. Les métaux sont doués d'une sorte de vie, ils ne se transforment pas seulement les uns dans les autres : selon certains alchimistes, ils deviennent parfois des minéraux¹. Et les minéraux eux-mêmes ne sont pas séparés par un infranchissable fossé des végétaux : Paracelse pensait qu'ils se développaient à la manière des plantes par une sorte de graine. Les rapports entre les différents métaux sont établis d'après le degré de pureté et la quantité des deux corps, mercure et soufre, qui entrent dans leur composition. L'or est au sommet de la hiérarchie. Il doit son inaltérabilité à l'extrême pureté du mercure et du soufre qu'il contient. Le cuivre a des parties égales de mercure et de soufre, mais moins purs ; l'étain a plus de soufre que de mercure, et ces substances sont impures ; le plomb vient au bas de l'échelle. Ces « proportions » ne reposent sur rien. Elles ne trahissent même pas le pressentiment de la quantité : il n'y a d'ailleurs aucune vel-

1. Figuier. *L'Alchimie et les Alchimistes*.

léité de pesée. Elles ne font que dessiner idéalement les degrés que doit suivre la transmutation, selon que l'on part de l'un ou l'autre des métaux inférieurs. Quant aux autres corps, ils ne sont étudiés que dans la mesure où ils peuvent être employés au « grand œuvre ». Encore l'alchimiste ne les « essaie » -t-il pas méthodiquement. On observe qu'il va de préférence aux substances qui nous semblent, à nous, les moins propres à donner le secret de la constitution des métaux. Mais si nous considérons de plus près ces substances, surtout si nous cherchons à comprendre ce que l'alchimiste en attend, en espère, nous remarquons qu'elles sont précisément les plus propres à nourrir sa crédulité. Souvent elles doivent leur crédit à leur parenté avec la vie. Lorsque l'alchimiste surveille anxieusement, au fond de ses coupelles ou de ses cornues, les transformations du sang, il revient sans s'en douter aux formes les plus archaïques de la pensée humaine.

Presque jamais l'idée essentielle de la chimie, celle de quantité ou de poids, n'effleure l'esprit de l'alchimiste. Pendant des siècles une foule de chercheurs s'acharnèrent à décomposer les substances et à opérer les plus invraisemblables mélanges : aucun ne s'avisa de les peser et, par conséquent, de les classer. Ce n'est pas un simple et malheureux hasard. Ce n'est pas non plus un effet de la prédominance de la physique qualitative. Enfin il n'est pas exact, selon nous, de prétendre que la théorie de la transmutation, en empêchant de se former l'idée de corps indécomposable¹, fermait par là même la route aux idées de quantité et de nomenclature. L'alchimie était hors d'état de parvenir par ses

1. E. Meyerson. *De l'Explication dans les sciences*, 1921, t. I, p. 239.

propres forces à la notion d'élément chimique. Il lui eût fallu non seulement renier tous ses principes, mais encore transformer radicalement son attitude à l'égard des corps. La chimie n'a pu naître qu'au prix de cette conversion.

C'est ce qui apparaîtrait clairement si nous étudions la vie, le caractère et la forme d'esprit de l'homme que l'on peut bien appeler le premier chimiste moderne, Robert Boyle. Ses biographes nous disent qu'il était riche, désintéressé, modeste, sans besoins ; qu'il écoutait beaucoup et parlait peu ; qu'il énonçait plus souvent des doutes que des solutions ¹. Des substances dont il cherche obstinément le secret, il n'attend ni richesse ni gloire ; il les étudie pour elles-mêmes. L'or ne lui paraît pas plus digne d'intérêt que l'air, l'eau ou le bois, les plus communs parmi les corps. Il ne voit pas pourquoi il ne serait pas indécomposable. Comme il ne cherche pas à le fabriquer, il admet fort bien, sinon qu'il soit simple, du moins qu'il résiste à la décomposition. Au reste, ni les éléments des péripatéticiens, ni même ceux des alchimistes ne sont probablement simples, et inversement, bien des corps que l'on croit composés ne le sont pas. Pourquoi n'y aurait-il pas aussi des éléments invisibles et impalpables ? Voilà les problèmes qui préoccupent le chimiste. Il est plus enclin à l'analyse qu'à la synthèse, et il y soumet tous les corps. L'alchimiste, au contraire, a une prédilection pour la synthèse ; le plus souvent il ne découvre les substances qui entrent dans la composition des corps que lorsqu'il a réussi, par hasard, à les reconstituer : ainsi, en combinant le soufre et le mercure, il a obtenu du cinabre qui a les mêmes propriétés

1. Bayle. *Dictionnaire historique*.

que le cinabre naturel : il sait désormais de quoi est fait ce corps¹. — Patiemment Boyle pèse les substances et les range par ordre de densité décroissante. Il observe que la glace est plus ou moins fusible selon les corps où elle est plongée : il calcule ces degrés de fusibilité. A deux ou trois siècles de là nous retrouvons son successeur plus que jamais occupé à décomposer, à peser et à classer. Les plus faibles déviations de l'aiguille de la balance suffisent parfois à déceler la présence d'un corps nouveau et à modifier la nomenclature. Le tableau de Mendeleev, accroché au mur du laboratoire, reflète fidèlement l'état de sa connaissance de l'Univers chimique. Il se modifie à chaque instant. Ça et là des lacunes, dont on peut mesurer l'amplitude, séparent les corps : elles seront comblées. Leur tache blanche cache peut-être un métal royal, un nouveau radium, ou au contraire quelque insignifiante substance. L'important, l'intéressant, est que des signes noirs viennent bientôt s'y inscrire. Comme l'explorateur désireux avant tout de *savoir*, le chimiste réduit progressivement les *terrae ignotae* et tant mieux s'il découvre quelque eldorado, il ne le cherchait pas.

C'est donc bien à un vice originel et essentiel que l'alchimie a dû son impuissance radicale à se transformer en chimie. Dira-t-on que, en elle-même, l'idée de la transmutation n'était peut-être pas tellement fausse et que, après tout, le dernier mot n'est pas dit ? Mais même si l'on venait à démontrer qu'elle est vraie et qu'il n'y a pas de corps simples, il n'en résulterait nullement que les alchimistes aient été plus perspicaces que les chimistes modernes, pas plus que l'invention de

1. Hœfer. *Histoire de la Chimie*, t. I, p. 387.

l'aéroplane ne saurait être raisonnablement attribuée à Roger Bacon, parce qu'il a parlé des machines volantes. Ces « anticipations » ne s'appuient même pas sur une ombre de science. En outre, la science véritable ne saurait être assujettie indéfiniment à une hypothèse unique, toujours la même, et son histoire est autant une succession de théories qu'une suite de découvertes. L'alchimie, au contraire, n'a jamais connu qu'une seule théorie. C'est que, encore une fois, technique du merveilleux beaucoup plus que science, animée par le désir de l'or et de la puissance, elle a forgé la théorie qui était la plus propre à le nourrir, à entretenir l'espoir qu'il pourra être satisfait un jour. La permanence de cette théorie à travers les siècles et malgré des échecs sans nombre, le fait qu'elle a été non seulement prédominante, mais constamment seule, sans rivale, ne fournissent nullement la preuve qu'il y avait là une intuition juste et profonde, mais impuissante à trouver les moyens de vérification. Sa longue durée réfléchit simplement la ténacité du désir et l'ingéniosité de l'imagination humaine, qui a réussi à le faire persister en dépit de tous les obstacles. Rien n'est moins exact que de prétendre que la chimie soit née de l'alchimie : elle n'est même pas née de ses ruines, elle lui a succédé en l'assassinant, comme le prêtre de Nemi.

Le savant historien des sciences¹ à qui nous empruntons cette comparaison, ne l'a appliquée, il est vrai, qu'à la succession des théories dans le cadre de la science. Mais si la théorie scientifique qui en évince une autre doit sa victoire à sa plus grande vertu déductive, cette vertu, elle ne l'a conquise que lentement, et

1. E. Meyerson. *De l'explication dans les sciences*, 1921, t. I, p. 80.

précisément en refusant de « s'accommoder de tous les échecs », de « s'arranger de toutes les difficultés », en tenant compte des faits « qui cadraient mal avec les suppositions fondamentales » de la théorie régnante. Celle-ci meurt peu à peu de ces négations. Elle ne se maintenait que par la force de ces éléments irrationnels qui subsistent dans la pensée même des savants ; tel, en première ligne, « ce pouvoir de l'habitude » auquel Black attribuait avec clairvoyance la raison de son éloignement des conceptions de Lavoisier. Au contraire, c'est en pleine vigueur que l'alchimie a été atteinte par la science qui devait lui succéder. Celle-ci n'a pas dû sa victoire à « la futilité, enfin reconnue, des prétendues transmutations », aux démentis constants de l'expérience. Ce n'est pas la caducité de la théorie qui a rendu possible la notion de corps indécomposables ; c'est cette notion qui, en s'imposant, a jeté bas la théorie. Et elle ne s'est imposée que lorsque l'esprit humain en est venu à considérer comme *moins digne d'intérêt* de fabriquer artificiellement de l'or que d'analyser, décrire et classer méthodiquement tous les corps, même les plus humbles. Mais ce changement d'attitude n'est rien moins qu'une révolution : c'est le renversement même de tout l'ancien régime mental. L'écroulement de l'alchimie fait écho, quoique plus tardivement, à la ruine retentissante des autres fausses sciences, et elle a la même cause : la conversion de l'esprit dont la philosophie cartésienne a été la plus énergique expression. Le coup dont est morte la théorie « assassinée » lui a été porté par le *Discours de la Méthode*. Sans doute, elle a survécu longtemps à sa blessure. Mais le voile était déchiré : la réalité chimique apparut aux yeux. L'or fut déchu de son rang royal, on songea à dresser une

liste des substances, quelle que fût leur « dignité », on étudia leurs décompositions, leurs combinaisons, leurs rapports, les lois qui paraissaient les régir. Enfin l'instrument même des opérations chimiques, le feu, devint objet d'étude. Mais tandis que les alchimistes escomptaient de la puissance de ses effets des résultats extraordinaires, brûlaient et chauffaient sans cesse, et ne songeaient même pas, comme le leur reprocha Boyle, à distinguer la calcination de la distillation, les chimistes s'intéressèrent à la combustion comme telle et parce qu'elle représentait à leurs yeux un phénomène très général.

Est-ce à dire pourtant que la théorie du phlogistique doive être déjà considérée comme une véritable théorie scientifique? Nous y verrions plutôt une sorte de compromis désespéré entre les tendances anciennes et toujours chères et l'esprit nouveau, ou encore la dernière armée levée par la vieille « science » en déroute, mais ayant emprunté à son adversaire une tactique nouvelle. L'expérience, mieux interrogée, a montré que la valeur explicative de la « vertu de combustibilité » était grande. Ce n'est pas assez : on la veut universelle, absolue, et on ne tient pas compte des faits réfractaires. Mais, souvent, l'explication est aussi obscure que l'affirmation est péremptoire. Même ceux qui sont portés à lui reconnaître tous les caractères d'une véritable théorie scientifique doivent en convenir : « Ces hommes de la fin du xviii^e siècle ont évidemment, à bien des égards, une mentalité toute pareille à la nôtre. Et pourtant, en cette matière précise du phénomène chimique, ils pensent, tout aussi manifestement, d'une manière toute différente et cela au point que nous devons tout de même, parfois, faire un effort assez considérable pour saisir ce

que c'était, dans tel ou tel cas, que ce phlogistique dont ils prétendaient avoir une conception si nette...¹ » Ne retrouvons-nous point, dans cette pénétrante analyse, quelques-uns des traits mêmes que nous avons attribués aux formes inférieures de l'explication, et ce sentiment d'inintelligibilité qu'on éprouve, au premier abord, en face de toute mentalité du type primitif? Les phlogisticiens ont faiblement estimé les recherches quantitatives et Lavoisier, qui plaçait au-dessus de tout le principe de la conservation du poids, leur paraissait exagérer. L'analyse des raisons de l'attachement obstiné de l'esprit humain au point de vue qualitatif nous entraînerait trop loin. Notons seulement que ce point de vue, outre qu'il est plus favorable aux libres constructions de la « théorie imaginative », comme disait Bernard de Palissy, a une chaleur affective qui va flatter en nous de secrètes tendances. Il est difficile de ne pas être frappé du caractère extraordinairement passionné des controverses sur le phlogistique. A Berlin des phlogisticiens brûlèrent Lavoisier en effigie². « Plus de deux lustres après la mort de Lavoisier », une hypothèse de Davy semble annoncer la possibilité d'un retour aux anciennes idées sur l'inflammabilité : elle a aussitôt un grand nombre de partisans³. Nous n'irons pas jusqu'à dire qu'un Priestley est resté obstinément phlogisticien parce qu'il était de tempérament violent et combatif et qu'il voulait à toute force « sa petite Vendée chimique⁴ ». Mais enfin

1. E. Meyerson. *Op. cit.*, t. II, p. 399.

2. Hœfer. *Histoire de la Chimie*, t. II, p. 507.

3. E. Meyerson. *Op. cit.*, t. II, app. II. *La résistance à la théorie de Lavoisier*. Les précieux documents dont cet appendice est rempli (v. entre autres la lettre de Macquer à Guyton de Morveau, p. 392) ne font que confirmer, croyons-nous, notre manière de voir.

4. Id. *Ibid.*, p. 396-397.

il est bien permis de penser que l'esprit *critique* était peut-être en lui moins développé que l'esprit *scientifique*. Or, si ce dernier est nécessaire aux découvertes, le premier seul obtient du moi le désintéressement indispensable à l'acceptation des vérités même désagréables. C'est l'union de ces deux esprits qui a fait la supériorité de Lavoisier et non pas, comme le dit naïvement Cuvier, son « œil d'aigle ». C'est cette union seule qui extirpe décidément de notre pensée, engagée dans la recherche de la vérité, tout résidu de la mentalité mystique.

Nous ne pousserons pas plus loin notre analyse des fausses sciences, bien que l'occultisme moderne soit riche en indications qui confirmeraient singulièrement, croyons-nous, notre point de vue. Nous avons préféré nous borner aux formes de l'explication qui paraissaient se rapprocher le plus de la science et pouvaient donner l'illusion qu'elles n'en étaient que des ébauches assez grossières, mais sous lesquelles il n'était pas impossible de découvrir, comme préformé, le visage de la connaissance positive. Résumons en quelques mots les premières conclusions auxquelles nous sommes parvenu.

Expliquer a été avant tout pour l'homme le moyen de mettre fin au malaise *sui generis* que l'insolite lui causait. La conscience humaine, comme violentée par une réalité qui l'écrasait, mais dont elle percevait l'énormité, dont elle « pensait » l'horreur, s'est protégée en faisant sortir de son émotion même un monde imaginaire. Tel fut son premier contact vraiment fécond avec l'univers. Mais elle courait le risque de demeurer empri-

sonnée dans la fable à laquelle elle devait son salut. Le mythe se développa, se compliqua à l'infini : de lui-même, il ne pouvait changer de nature. A partir de ses êtres-causes primordiaux, l'imagination de l'homme a multiplié les causes, elle n'en a plus créé de nouvelles. La nature occulte dont elle doublait la nature visible devint une inépuisable *fons emanationis*, et toutes les explications ne furent plus que des expédients par lesquels des effets divers étaient en dernière analyse rattachés à une cause unique. La causalité mystique contenait ainsi virtuellement la solution de tous les problèmes. Mais c'est dire qu'il n'y a plus à proprement parler de problèmes. L'homme ne s'étonne plus, ne doute plus : il s'avance avec sécurité à travers son monde invisible ; il y a adapté ses émotions et ses désirs ; ses espérances y trouvent un aliment indéfini. Son intelligence ne s'était éveillée que sous l'aiguillon de l'inquiétude. A présent, il n'y a plus d'*inconnu* et elle est retombée dans son repos. Elle ourdit tranquillement sa trame dont le premier point lui a été donné : le travail n'est pas difficile, il n'y a qu'à reproduire indéfiniment le motif initial, avec quelques variantes. Les merveilles réelles de la nature la laissent indifférente. Elle a son merveilleux, elle y vit, elle s'y meut, il est à sa discrétion. Comment s'étonnerait-elle désormais de quoi que ce fût ?

Dès lors, l'impossibilité du passage spontané et comme inévitable de l'explication mystique à l'explication scientifique est manifeste. L'une ne se dégage pas nécessairement de l'autre. Au stade primitif, l'explication se réduit à une application, la science n'est qu'une technique. Magie, astrologie, médecine, alchimie s'inspirent de la même « énergétique » mystique : elles se rap-

prochent parfois jusqu'à se confondre. Un médicament tient de la *virtus occulta* et de la conduite magique, et il n'est efficace que sous telle constellation. Toutes ces techniques au fond n'en font qu'une. Nous la définirons, pour la commodité du langage, la *technique du merveilleux*.

Or, cette technique du merveilleux, loin de préparer les voies de la science positive, est exactement à ses antipodes. Elle est sûre d'elle-même. Elle ignore l'étonnement et le doute. Elle ne s'arrête pas, hésitante, incertaine, dans sa route. Toutes les solutions sont données d'avance dans la nature, dans les propriétés occultes des étoiles, des métaux, des plantes. Seulement, la *virtus occulta* est profondément cachée, l'expérience ne la découvre pas toujours, il y faut de la chance¹. L'esprit part à la découverte, animé du puéril espoir qu'au tournant du chemin un prodige naîtra. — La science positive, au contraire, n'existe et ne progresse que dans la mesure où elle s'étonne, hésite, se pose des problèmes. Même ceux qu'elle a résolus sont toujours susceptibles de révision. Les théories générales et la déduction ne constituent pour elles que des « détours » qui lui permettent de rejoindre plus sûrement les faits et de les serrer de plus près. Elle ne suppose des forces générales et, en somme, occultes, que pour essayer des combinaisons nouvelles, mais elle est toujours prête à démolir son échafaudage : issue du doute, le doute ne cesse de l'accompagner. L'opposition est donc aussi radicale que possible. On se trouve en présence de deux attitudes mentales si différentes que le passage de l'une à l'autre, loin d'être naturel et nécessaire, représente une

1. Arnauld de Villeneuve (Thorndike, *op. cit.*, II, p. 854).

véritable gageure. En résumé, *la « science » de la conscience primitive n'est pas seulement une fausse science, l'expérience aurait pu la redresser peu à peu et la mener finalement dans les voies de la positivité, c'est une science où tout est virtuellement trouvé, une science sans problèmes; ce n'est pas une science du tout.*

D'où vient cependant qu'elle en ait parfois les apparences? C'est ce que nous voudrions rechercher à présent.

La conscience primitive a sa *logique* : si nous dégageons cette logique, si nous la soumettons à un examen libéré des idées préconçues qui l'obscurcissent d'ordinaire, peut-être achèverons-nous de comprendre à la fois pourquoi les formes inférieures de l'explication imitent les formes supérieures et pourquoi elles ne sauraient leur donner naissance.

CHAPITRE V

LA LOGIQUE PRIMITIVE

On attribue fréquemment à la conscience primitive « un état d'indistinction et de confusion qui dépasse tout ce qu'on peut imaginer »¹, une mémoire confuse, faite d'images intenses, mais aux contours mal arrêtés, étrangère à l'idée de loi, ne connaissant qu'une causalité capricieuse et incertaine². « On ne saurait exagérer l'état d'indistinction d'où l'esprit humain est parti. Même aujourd'hui, toute une partie de notre littérature populaire, de nos mythes, de nos religions est basée sur une confusion fondamentale de toutes les images, de toutes les idées³. » La magie, dit-on encore, ne saurait être, contrairement à l'opinion de Frazer, une sorte d'anticipation de la science, parce que « la pensée des sauvages est trop confuse »⁴. La conception a atteint sa

1. Louis Weber. *Le Rythme du Progrès*, 1914, p. 162.

2. Marillier. Article *Religion*, dans la Grande Encyclopédie.

3. Durkheim et Mauss. *De quelques formes primitives de classification* (Année sociologique, t. VI, 1902-1903, p. 3).

4. Gaston Richard. Cours inédit.

forme la plus élaborée et la plus savante avec la théorie de la participation mystique¹ : aux anthropologues anglais, qui voient partout l'esprit humain identique à lui-même, on ne se borne pas à opposer la « wild confusion », qui caractériserait la pensée primitive : celle-ci est autrement orientée que la nôtre, elle est indifférente à notre principe de contradiction, mais elle a sa logique à elle, souple, sinueuse, concrète et déconcertante.

Mais il s'en faut de beaucoup que cette vue ait été universellement acceptée. Selon Rivers², l'étude de la médecine des sauvages, de leurs procédures magiques, ont révélé, au contraire, une véritable « cohérence logique » : les concepts qui y sont impliqués n'ont nullement « ce caractère vague et indéfini qu'on leur a souvent attribué ». Rivers ajoute : « Il ne peut pas y avoir de plus grand obstacle au progrès de nos efforts pour comprendre l'esprit de l'homme des sociétés inférieures que la croyance si largement répandue que ses actions sont déterminées par des motifs ayant ce caractère vague et irrégulier (*lawless*) que beaucoup attribuent à la pensée du sauvage. Il y en a même³ qui soutiennent que des peuples comme les Papous et les Mélanésien s n'ont pas encore atteint le stade logique de la pensée. Je crois qu'il n'y a pas un seul domaine de la vie sociale dans lequel on ne puisse montrer que cette vue est fausse. » — Mais, de son côté, Durkheim s'est aperçu que s'il partageait cette manière de voir, qu'il avait d'abord adoptée, il lui serait impossible de déduire

1. L. Lévy-Bruhl. *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*. Introd., chap. I et II.

2. Rivers. *Medicine, Magic and Religion*, 1924, p. 52.

3. En note : Lévy-Bruhl. *Les Fonctions mentales*, etc.

les catégories et la science de la pensée collective primitive, et il en prend nettement le contre-pied : « Nous ne croyons pas qu'il soit possible de caractériser la mentalité des sociétés inférieures par une sorte de penchant unilatéral et exclusif pour l'indistinction. Si le primitif confond des choses que nous distinguons, inversement il en distingue d'autres que nous rapprochons, et il conçoit même ces distinctions sous la forme d'oppositions violentes et tranchées¹. » En résumé, « la logique de la pensée religieuse... emploie... les mécanismes logiques avec une sorte de gaucherie, mais elle n'en ignore aucun² ». « Notre logique est née de cette logique. » Notre logique et par conséquent notre science : « Les explications de la science contemporaine sont plus assurées d'être objectives, parce qu'elles sont plus méthodiques, parce qu'elles reposent sur des observations plus sévèrement contrôlées, mais elles ne diffèrent pas en nature de celles qui satisfont la pensée primitive³. »

Nous n'acceptons sans réserves ni l'une ni l'autre de ces conceptions. Toutes deux, selon nous, laissent échapper la vraie nature de la logique primitive. Celle-ci n'est ni si éloignée, ni si proche de la nôtre. Elle n'est point confuse et incohérente, mais ses distinctions, ses définitions, ses classifications, mais l'ordre qu'elle met dans son univers, ne sont pas non plus une image anticipée de la science. Les primitifs *distinguent*. Il s'agit tout d'abord de savoir pourquoi ils distinguent et ce qu'ils distinguent.

1. Durkheim. *Formes élém.*, p. 341.

2. *Ibid.*, p. 342.

3. *Ibid.*, p. 340-341.

Pourquoi ils distinguent, nous le savons déjà¹. La conscience humaine ne saurait pas plus se dispenser d'affirmer que l'être vivant de respirer. Or, affirmer, c'est distinguer. Tout jugement implique exclusion, exclusion du passé et du futur — le *nunc* — exclusion du reste de l'espace au profit du seul *hic*, exclusion du *cela* pour faire place au *ceci*. Qu'une chose puisse être, en même temps et sous le même rapport, ceci et cela, ici et là, passée et présente, et la conscience se trouve dans l'impossibilité de rien affirmer. Une foule indéfinie de prédicats possibles pour un même sujet donné ferait échec à toute position du sujet, et par conséquent à tout jugement, à toute affirmation : la conscience ne sortirait jamais de son néant et, à proprement parler, n'existerait pas. Justement parce qu'elle est faible et menacée, la conscience primitive affirme sans cesse, et pour mieux affirmer elle distingue. Elle est dogmatique par nécessité. La nuance, l'à peu près, l'imprécis sont le propre de mentalités plus développées, à mi-chemin entre l'énergie des jugements primitifs et la fermeté des conclusions longuement méditées du savant.

Que telle est bien la manière d'être de la conscience primitive, l'ethnographie nous en donne des preuves nombreuses et diverses. La prodigieuse mémoire des sauvages est sans doute un effet du besoin vital de distinguer qu'éprouve la conscience. Afin de ne le confondre avec aucun autre, elle met sur chaque être, sur chaque objet, l'étiquette qui renferme son signalement exact : dans certaines contrées, toutes les variétés d'animaux, de plantes, de minéraux sont si soigneusement distinguées et nommées que le botaniste, le zoologiste,

1. Voir plus haut, chap. II, p. 55.

le géologue européens n'ont pas de meilleur guide que la langue parlée par les indigènes. — Mais les « distinctions » ne sont pas moins nettes dans les autres domaines. Il n'est pas une institution qui ne révèle le souci de la réglementation la plus stricte : tout y est soigneusement séparé, « compartimenté ». Ce n'est pas seulement l'effet de la tradition — celle-ci d'ailleurs, à la bien entendre, n'est que le résultat du même besoin d'ordre et de détermination, du même souci instinctif et profond d'éviter l'aventure et la confusion. Le groupe se défend contre les passions antagonistes et capricieuses de ses membres aussi bien que contre les sentiments incertains et changeants dont sont animés à son égard les êtres invisibles qui l'entourent. Afin de réduire l'indétermination d'une inquiétude sans cesse renaissante, il définit et précise sans cesse davantage des prescriptions et des interdictions de plus en plus nombreuses. Pareillement, c'est parce que le monde des invisibles est inquiétant, foncièrement indéterminé et difficile à connaître, que les pratiques et les rites, tant religieux que magiques, ont été réglementés avec une précision et une minutie croissantes. Seul avec son imagination anxieuse, l'homme devait conquérir la certitude et le repos par des moyens qui fussent directement adaptés à son état émotif. Il est inconcevable qu'il ait pu, à l'origine, pour retrouver le calme de son âme, raisonner en physicien, comme Démocrite ou Épicure. Il était dans *la logique du moment* qu'il cherchât à diminuer graduellement son trouble et son étonnement au moyen des expédients que nous avons décrits plus haut : les forces invisibles ont d'abord été créées, causalité d'une espèce entièrement nouvelle, qui, seule, était en mesure de *définir* suffisamment

l'Inconnu entrevu dans une sorte de terreur étonnée. Puis ces forces ont été nommées, pourvues d'une personnalité plus précise, d'attributs spéciaux, logées dans des images aux contours arrêtés, indéformables : point de fantaisie dans la figure des dieux, leur essence semble inscrite pour toujours dans leurs traits immuables. Les Grecs eux-mêmes, malgré leur libre génie, n'ont pu se soustraire entièrement à la loi du hiératisme. Point de fantaisie, non plus, dans les dogmes et les rites : ceux-ci ne se « figent » que pour être plus efficaces et n'abandonnent rien de leur rigidité, au fur et à mesure qu'ils se compliquent. Cette complication même est un expédient inconscient pour en assurer l'efficacité : plus un danger est imaginaire, et plus on a l'illusion de se protéger contre lui en multipliant prescriptions et interdictions ; plus un objet inquiétant est inconnu, et plus on se figure le connaître davantage en en parlant, en le décrivant, en multipliant les détails.

— La magie ne procède pas autrement que la religion. Elle pousse plus loin encore le souci du formalisme parce que la tâche qu'elle assume est plus difficile. En effet, le succès dépend du magicien lui-même, de son énergie, de son habileté, de son « savoir » : il se passe le plus qu'il peut du concours des dieux, il est leur rival dans la possession de la force mystique ; parfois il cherche à les contraindre. L'audace de l'entreprise ne rend que plus nécessaires la rigueur et la minutie des procédés. La magie a été ainsi conduite à rechercher et à mettre en relief certains rapports constants : elle y trouvait une vertu de certitude, un antidote contre le doute et l'inquiétude. Mais il n'y avait rien là qui pût mener la conscience primitive à la notion de loi : ces « constantes » ne sont pour elle que des points de solidité

dans l'inquiétante fantasmagorie de l'univers; elle y jette l'ancre. Mais elle ne fait rien de plus. Pourquoi en effet irait-elle plus loin, puisque le but qu'elle visait est atteint? Dira-t-on qu'elle a été effectivement plus loin? Mais toute la question est de savoir ce qui l'a mise en mouvement. Les « constantes » de la conscience primitive restent tangentes à la légalité scientifique : elles n'ont rien en elles qui lui permettront de jamais la rejoindre. Ou, si l'on préfère, il y a bien là un pressentiment de la loi et de l'ordre. Mais la transformation de ce pressentiment en conscience précise des rapports objectifs et scientifiques est précisément ce qu'il faudrait expliquer. Comment l'esprit humain en est-il venu à se tourner vers les choses afin de les connaître et non pas seulement de les utiliser, sans y être par conséquent poussé par les besoins pratiques, dont nous avons vu d'ailleurs la faible portée relative? Comment surtout a-t-il été amené à vouloir la connaissance de choses qui sont bien en dehors de la sphère de ses intérêts immédiats, et finalement à chercher une explication positive de l'ensemble de l'univers? Il est évident que la logique de la conscience primitive, la nature et la qualité de ses « lois » ou plutôt de ses « constantes », ne fournissent pas le moyen de répondre à une aussi vaste question — à moins, encore une fois, de s'obstiner à voir dans cette logique et dans ces lois tout l'essentiel de la science positive, ce qui équivaldrait à refuser de poser la question.

Une curieuse particularité de la conscience primitive va peut-être nous révéler le vrai sens de ces « constantes » qu'elle recherche. On sait que dans la plupart des sociétés inférieures les sauvages ont beau façonner eux-mêmes leurs ustensiles ou leurs armes, dès que ceux-ci ont

atteint une *forme déterminée*, ils entrent en possession de tous leurs pouvoirs bienfaisants, et si l'on s'avisait d'y introduire le moindre changement, ils risqueraient d'acquérir aussitôt des pouvoirs nouveaux, *indéterminés, inconnus*, mais toujours malfaisants. Il en est de même pour l'ornementation¹. Tout semble donc se passer comme si l'orientation immuablement favorable des forces occultes dont l'instrument est le réceptacle était liée à l'indéformabilité de ses contours. Sans doute, il faut faire la part de la tradition. Mais encore une fois la tradition n'est qu'un effet et il est nécessaire de remonter jusqu'au sentiment originel : la peur de l'aventure et du changement qui amènent avec eux l'insécurité et la confusion. Une forme nouvelle, une nouvelle image ressuscite toute l'appréhension qui s'attachait aux premiers maniements de l'outil ou de l'arme et qu'avaient éteinte l'habitude et l'accomplissement scrupuleux des prescriptions rituelles.

La sécurité et la quiétude semblent liées à la constance de l'image, de même que, dans la vision au microscope, le maximum de certitude est attaché à la netteté de la perception : on dit alors que l'image est « au point ». Redevient-elle floue, indécise, la certitude disparaît, la recherche inquiète recommence. Pareillement, le primitif a besoin d'images aux contours indéformables : elles lui tiennent lieu de concepts, elles constituent son système de références, partout où il a à porter des jugements qui ne reçoivent pas du monde de l'action une immédiate et irrévocable confirmation. L'image pratique de l'outil est doublée d'une image mystique — schème virtuel et symbolique, qui doit rester fixe

1. Cushing. *Zuñi Creation Myths* (cité par Lévy-Bruhl, *Fonction mentales...*, p. 34).

et stable, car ce n'est qu'à ce prix que les croyances et les rites, associés à ses rigides contours, parviendront à refouler l'émotion originelle, ou à la contenir dans les limites convenables. L'outil, l'arme, la pratique religieuse ou magique, le nom, la figure, les attributs des dieux ou des esprits, tendent ainsi à s'encastrer dans les limites étroites d'images rigoureusement définies. Mais l'énergie interne bouillonne sous cette discipline, elle fait irruption dans les contes, de même que, à certains moments, les bacchanales collectives procurent une issue aux forces de désir endiguées par une contrainte minutieuse et quotidienne.

La pathologie mentale va nous fournir une nouvelle preuve de la profondeur de ce besoin d'images constantes et définies, et en préciser peut-être la signification. Sous l'effet de la maladie, la conscience fait des efforts terribles pour échapper à la confusion. Les absurdités logiques qu'elle commet ne sont bien souvent, semble-t-il, que des distinctions désespérées ; elle veut distinguer à tout prix, car elle sent que le mécanisme même du jugement lui échappe et qu'elle va sombrer dans le chaos. De là viennent sans doute la plupart des bizarreries et des illogismes que révèle le tableau clinique : on peut les comparer aux gestes désordonnés et à contresens de l'homme qui est sur le point de se noyer : pour être mal adaptés et inefficaces, ils n'en sont pas moins, comme ceux du nageur, des efforts qui concourent au même but ; l'absurdité pure consisterait à ne faire aucun mouvement. — Le malade est en présence d'une situation dont il sent la gravité. Passé et présent, rêve et

réalité, états internes et objets extérieurs, parole et pensée tendent à se confondre, leurs frontières s'effacent, il ne peut plus les distinguer nettement, il n'est plus capable d'une affirmation vraiment énergique et pleine à l'égard de ce qu'il voit et entend, mais surtout des idées et des souvenirs qui occupent ou traversent son esprit. C'est alors que, faute de pouvoir se servir des distinctions courantes, il a recours à des distinctions à *lui*, seules susceptibles de donner un sens à ce qu'il éprouve. Telle malade¹ croit qu'elle a perdu son corps : elle reconnaît pourtant qu'elle a encore des mains, des pieds, des jambes. Elle dit : « Je suis morte », mais, se rendant compte que cette affirmation choque ceux qui l'écoutent et que, en outre, elle n'exprime pas tout à fait exactement sa propre pensée, comme, d'autre part, elle refuse de renoncer au sentiment qu'elle a et qui correspond bien, selon elle, à une réalité, elle ajoute : « Mais je ne meurs pas comme tout le monde ». Elle a donc recours à un *distinguo*, qu'elle parviendrait sans doute à rendre moins scandaleux pour notre logique, si elle était plus cultivée et plus habile à s'analyser : douée du talent d'un Amiel, peut-être réussirait-elle à nous faire hésiter avant de taxer ses propos d'absurdes. D'ailleurs, à mesure que le délire s'atténue, les sensations ont perdu quelque peu de leur étrangeté, la malade s'y est habituée et, au lieu des affirmations énormes et péremptoires du début, qui seules, il est vrai, étaient capables de réduire les émotions extraordinaires éprouvées à ce moment, elle donne des explications qui heurtent de moins en moins l'expérience et la logique. Elle ne dit plus qu'elle n'a pas de corps, mais qu'elle a

1. Dr Ch. Blondel. *La Conscience morbide*, 1914. Observation IV.

changé ; elle n'est plus la même, tout en étant toujours Dorothée ; elle dit : « Ça n'a pas changé, mais ça a changé tout de même¹ ». Bref elle constate, elle n'explique plus. Elle est plus sensible à l'incrédulité et à la réprobation de son milieu ; elle s'aventure moins à le scandaliser ; elle conserve pour elle, sans chercher à la justifier ni à la faire partager, sa conviction : elle est une « morte-vivante ». Nous faisons alors comparaître cette affirmation devant notre logique et nous la déclarons contradictoire dans les termes, *absurde*. Mais prenons garde que notre logique ne comporte que deux espèces d'incompatibilités : les unes abstraites ou *ex hypothesi* — 2 et 2 font et ne peuvent faire que 4 — les autres matérielles — l'objet ou l'être A n'est pas un autre objet ou être B. Toutes les autres incompatibilités sont conçues sur le type de celles-là. Mais de quel usage cette logique mathématique et spatiale peut-elle être lorsqu'il s'agit d'états internes exceptionnels qui échappent par leur nature à l'application pure et simple du concept discursif, ou lorsque, comme le cas s'est sans doute produit pour la conscience primitive, une part énorme des faits psychiques n'ont pas encore été, soit incorporés à l'expérience sensible, soit attribués à une activité, à une expérience proprement interne ? Le groupement d'idées « morte-vivante » représente un effort désespéré pour *expliquer* ce qui est logiquement inexplicable : ce qui revient à forger une logique nouvelle, adéquate à des états nouveaux, mais de la réalité desquels le malade, à son dam, ne saurait douter. Pareillement, lorsque Dorothée affirme à la fois qu'elle est morte et qu'elle ne peut pas mourir, qu'elle est une immortelle², est-il radi-

1. Ch. Blondel. *Op. cit.*, p. 62.

2. Id. *Ibid.*, Obs. IV, p. 51 et suiv.

calement impossible de comprendre ce qui se passe dans son cerveau malade, sans être accusé de faire un usage abusif de la méthode introspective ? Elle n'a plus le sentiment vif, net et plein de son corps : « elle n'a plus de corps, on le lui a pris » ; elle en a un cependant, mais d'une nature telle qu'il est impalpable, insaisissable, fantôme qui échappe à la mort même. Ce qui n'est pas, ou qui est si peu, comment mourrait-il ? Mais le « néant » de ce corps n'est pas notre néant logique, rigoureux, qui fait le vide absolu dans la réalité : c'est un néant qui existe d'une certaine manière ; si le corps de Dorothée fait échec à la mort, ce n'est pas à force d'être, c'est, pour ainsi dire, à force de ne pas être. Et toutefois il existe, sinon il ne pourrait être nié. Or, l'essentiel, car cela seul apporte un soulagement à la malade, c'est qu'il puisse être nié. — Au demeurant, la logique courante ou, comme nous l'appellerions volontiers, la logique des incompatibilités matérielles, reprend tous ses droits lorsqu'il ne s'agit plus pour le malade de « penser », mais d'agir. Dorothée a horreur des moindres contacts, quand elle « pense » à son corps. Cependant elle se mêle avec enthousiasme à la cohue des bals de la mi-carême¹. L'action redresse l'intelligence dévoyée par une expérience incompréhensible, mais que la malade s'acharne pourtant à comprendre, pensant qu'elle pourra mettre, quand elle y sera parvenue, un terme à son angoisse. Elle supprime momentanément le délire, qui semble bien consister essentiellement dans cette rumination irrépressible. Elle réadapte l'individu aux choses, aux êtres, à la société. Elle le remet dans le plan de la logique courante. Mais en dehors de ce plan, en l'ab-

1. Ch. Blondel. *Op. cit.* Obs. IV, p. 66.

sence de cette logique, il n'est pas exact de dire que la confusion et l'absurdité règnent dans la conscience. On assiste à un effort impuissant, maladroit (et d'ailleurs traversé par des poussées d'origine physiologique qui, en accroissant l'angoisse, déterminent le malade à précipiter son travail, à trouver une issue immédiate) pour créer un nouvel instrument d'explication, une nouvelle logique, un moyen enfin de coordonner des états incoordonnables selon les méthodes habituelles. De ce point de vue, la folie est le terme extrême de cet effort. Incapable de recourir à l'ordre ancien, trop atteint pour faire face à son angoisse par des moyens de fortune et concilier, si imparfaitement que ce soit, l'imaginaire et le réel, le malade se confine dans un ordre qui n'a plus rien à voir avec la réalité, il a supprimé les contradictions en ne posant même pas le problème. Il n'y a plus qu'une forme sans matière. Mais cette forme est précisément une systématisation. Elle est si bien constitutive de la conscience qu'elle disparaît la dernière.

Les absurdités logiques qu'on a cru observer chez les sauvages trahissent-elles davantage une indifférence, radicale et foncière, à la contradiction ? Il ne le semble pas. Le principe d'identité régit leurs raisonnements comme il régit les nôtres. Mais nous l'appliquons à la rigueur¹ : issu, pour nous, de l'expérience de certaines incompatibilités matérielles, il tend à demeurer, dans tous les domaines, un principe de négation et d'exclusion ; il est aussi une règle de méthode et presque

1. Cf. P. Lapie. *Revue de Méta. et de Mor.*, 1910, p. 345.

un garde-fou de l'esprit ; il représente moins nos exigences logiques que nos exigences pratiques, scientifiques et positives. Aussi éprouvons-nous une véritable stupéfaction en lisant dans les récits nombreux et concordants des voyageurs certaines déclarations de sauvages. Mais ces « primitifs » ne disent ni ne pensent qu'entre A et non-A il n'y a pas de milieu : A, pour eux, peut être A et en même temps B et D et C... Ils n'éprouvent pas le besoin de prononcer des exclusions radicales. Dans leur conscience les choses sont unies, s'évoquent l'une l'autre ; leur groupement a, en un sens, plus de *réalité* que leur séparation ; il permet de masser des émotions et des images et donne ainsi à la conscience le sentiment de vivre plus intensément ; il *fait drame*, en un mot ; l'isolement abstrait, réduit, dessèche. Ce n'est d'ailleurs que sur le plan du réel visible et tangible que des séparations et des exclusions de ce genre sont possibles : ne sont-elles pas pratiquées d'avance, dans l'extériorité des parties étendues ? Les primitifs, justement parce qu'ils mêlent davantage leur âme aux choses, disposent de plusieurs plans, et ils peuvent ainsi assigner à un même sujet des attributs différents ; ils ont, si l'on peut ainsi parler, un registre logique plus étendu que le nôtre. Si l'on pouvait les contraindre à se placer sur le même plan que nous, sur le plan unique de ce qui se voit et de ce qui se touche, ils renonceraient sans doute à soutenir qu'ils sont, suivant l'exemple souvent cité, des perroquets, et ils feraient un effort pour expliquer *dans quel sens* ils le sont, tout en étant des Bororos. « Le blé, le cerf et le hikuli, note un voyageur¹, sont, en un sens, une seule et même chose

1. Carl Lumboltz. *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 22 (cité par Lévy-Bruhl. *Fonct. ment.*, p. 131-132).

pour le Huichol. » Il s'agit là évidemment d'une manière d'être particulière. Le jugement repose sur tout un lit de croyances ; la perception et l'expérience proprement dite sont ses moindres éléments ; il a ses racines dans les profondeurs de la conscience, là où les *puissances* ont bien plus d'importance et de poids que les *existences*. Le primitif juge avec tout son moi, et pour mieux dire avec tout le moi collectif. Notons d'autre part que les mots dont il se sert n'ont pas la même rigidité, la même univocité que les nôtres. La copule *est* associe, accouple, relie, plus qu'elle n'identifie réellement. Comme cependant, dans l'ordre pratique, elle sert à identifier, le primitif n'en connaît pas de plus propre à exprimer aussi énergiquement qu'il le perçoit le rapport intime qui unit, selon lui, certains êtres ou objets : pareillement, le malade emploiera de préférence le vocabulaire le plus péremptoire.

Si le primitif pouvait comprendre les conclusions que l'Européen tire de ce qui n'est, au fond, qu'une « manière de parler », s'il pouvait apprécier la dose de stupidité qu'on lui attribue, nul doute qu'il se récrierait. Un spahi sénégalais répondit à un de ses officiers, qui se moquait de lui parce que ses congénères adorent des pilons à cousscouss : « Il ne faut pas se moquer de nous en disant que nous adorons un arbre, un pilon à cousscouss. L'arbre, pour moi, c'est comme l'église de Dakar pour toi, et le pilon en bois comme la grande croix en bois qui est au fond de l'église. » Et les fétichistes protestent quand on leur reproche cette grossière identification : les pilons ne sont que des intermédiaires de convention, leurs dieux sont des esprits qui voient tout et qu'on ne peut voir¹. — Dira-t-on que ces

1. L. Dugas. *L'Imagination*, p. 280.

Sénégalais, au contact des Européens, avaient appris leur logique, assez du moins pour trouver le moyen de rétorquer victorieusement leurs objections? Il semble plus juste de reconnaître que la religion des Européens, différente de la leur et pourtant semblable, leur a permis de prendre conscience de la vraie nature de leurs propres croyances et de rectifier leur façon de les présenter. — Mais on trouverait chez des primitifs que l'influence européenne a à peine touchés, des amendements qui atténuent singulièrement l'apparente intransigeance de leurs jugements d'identification. Par exemple, les morts, après que l'âme a quitté le corps, continuent à vivre, mais d'une manière différente : les civilisés qui sont des croyants pensent-ils autrement? Mieux encore : il y a du plus et du moins, des degrés, dans la vie et la mort : le portrait est vivant, mais pas autant que le modèle ; les chefs dessinés ne sont pas tout à fait aussi vivants que les chefs en chair et en os : ils vivent *un peu*¹. Il n'y a rien de plus à tirer de là, sinon que la conscience primitive refuse d'accepter les exclusions radicales que prononce notre logique matérialiste. Elle vit et se meut dans l'esprit, et elle peut ainsi identifier dans une certaine mesure ce que nous distinguons.

Le totémisme est une synthèse concrète et vivante. Il n'est pas seulement une religion, ou un système de dénomination collective, ou un procédé de classification : il est tout cela à la fois et indivisiblement parce qu'il réfléchit, dans sa totalité, la conscience primitive.

1. Lévy-Bruhl. *Fonctions mentales...*, p. 42.

C'est au cœur de celle-ci que nous devons donc nous placer pour essayer de le comprendre. En retour, il nous aidera à discerner les ressorts profonds, et aussi les limites infranchissables, de la logique qu'elle met en œuvre et dont il est l'expression la plus complète.

Nous avons dit plus haut¹ qu'on ne saurait exagérer les effets de la faiblesse de la personnalité dans la conscience primitive. Elle explique son horreur du doute, sa recherche de l'affirmation immédiate et à tout prix, son habileté à éluder les problèmes ou à les noyer sous un flot de créations mythiques, son impuissance à reconnaître et à maîtriser ses propres états internes qui lui échappent, vont se loger parmi les choses et se font prendre par elle pour des réalités objectives. Mais surtout elle assure la formation, au détriment des consciences individuelles, d'une *conscience collective* qui va déterminer toutes leurs démarches. La carence du pouvoir central est telle, dans la plupart des sociétés inférieures, qu'il est vrai, à la lettre, que « la nation n'a qu'une âme, qu'une volonté ». Un missionnaire s'exprime en ces termes au sujet des ba-Rotsé du Zambèze : « C'est l'annihilation des individus, la centralisation poussée à sa dernière limite, ou, autrement dit, la mort de tous au profit d'un seul² ».

Quelle est la signification de cette totale annihilation ? S'agit-il d'une lente décadence, d'une abdication des *je* individuels qui, après expérience de leur insuffisance, auraient fini par se fondre dans le *nous* du groupe, incarné par le chef ? Il semble plutôt que les hommes aient été en mesure de s'affirmer, d'agir, de penser

1. Chap. II.

2. *Journal des Missions Évangéliques*, 1887, p. 217. Cité par Raoul Allier, *Psych. de la Conversion*, I, p. 140.

comme un *nous* avant de pouvoir s'affirmer, agir et penser individuellement. Et c'est pourquoi le *nous* a été, le premier, défini, nommé, personnalisé. Le groupe familial étant trop restreint, ce fut le clan qui assumait la charge de donner un corps à l'âme collective. Le clan, en effet, repose sur la génération; tous ses membres se sentent unis par les liens du sang, et la conscience qu'ils ont de leur *unanimité* semble trouver sa raison dans leur communauté d'origine. Mais ce sentiment restait vague : le totémisme fut précisément inventé pour le déterminer. L'assimilation du clan à une espèce animale a opéré la fixation de la personnalité collective. Il n'est pas nécessaire de remonter aux premiers âges pour avoir des exemples de ce phénomène. Tout groupe cherche par tous les moyens à étayer sa personnalité. Or, pas plus à l'origine que de nos jours, un nom, une appellation quelconque ne saurait suffire. Le groupe ne se donne pas un nom pour se distinguer simplement des autres groupes, mais pour être davantage lui-même. Il nous paraît vraisemblable qu'il faut voir dans le totémisme moins qu'une religion, et surtout moins que *la* religion, mais nous nous refusons à admettre qu'il ne soit qu'un système pratique de dénomination, ou une simple conséquence de l'art d'écrire¹, ou un fait analogue à celui des sobriquets² que les groupes se donnent les uns aux autres³. Le totem est à la fois le nom, le signe de ralliement, la signature, le blason, le drapeau du clan, et par là il correspond à ce besoin de s'affirmer

1. Dr Pikler.

2. Lang. *The Secret of Totem. — Social Origins*, p. 138. Cf. Van Gennep. *Mythes et Légendes d'Australie*.

3. Ou encore une simple fraternité ou égalité amicale entre un homme et son totem, selon Frazer, *Origines de la Famille et du Clan*, trad. J. de Pange.

en se définissant que ressent toute collectivité et que devaient ressentir avec une force particulière les collectivités primitives. Mais il est aussi autre chose, ou, pour mieux dire, ce besoin, qui est essentiel et commande toutes les démarches, s'est satisfait d'une manière que notre analyse de la conscience primitive nous met en mesure de mieux comprendre : la sympathie y est plus vive qu'elle ne le sera jamais ; les alliances qu'elle engendre sont de véritables parentés mystiques. Pourquoi ne s'en conclurait-il pas entre groupes humains et espèces animales ? Pour la conscience primitive, les animaux, participant eux aussi à la vie de l'esprit, ne sont pas inférieurs à l'homme, ils sont autres et semblables, ils sont même revêtus d'un prestige mystique qui les fait rechercher comme parents, protecteurs, amis. L'alliance entre le clan et l'espèce choisie est devenue un lien si intime qu'il n'a fallu, pour l'expliquer, rien moins qu'une descendance commune à partir d'un couple ancestral, homme-bête. L'espèce totémique est pour le groupe un autre soi-même : par elle il s'installe dans l'Univers, qui lui devient moins étranger et moins hostile. Préoccupé de l'aménager graduellement en un lieu où il soit de plus en plus « chez lui », il donne une clientèle à cette espèce qui est son représentant au dehors ou plutôt la face de lui-même qui regarde vers les choses. Chaque totem découpe ainsi sa part d'êtres et d'objets, et l'Univers ne forme plus qu'une vaste famille, où subsistent les rapports mêmes qui règlent la tribu. L'une des plus belles réussites de la logique primitive est d'avoir fait coïncider l'ordre qu'elle assigne au monde extérieur avec

1. Voir ci-dessus, chap. I, p. 30 et suiv.

celui qui règne dans la société. Nous disons : l'une des plus belles, car d'autres étaient possibles, et il existe en effet des classifications qui reposent sur des points de repère externes, comme les signes d'orientation. Mais la classification totémique décèle l'action d'une logique dont le ressort intime est la personnalité même du groupe, une *logique collective*. Nous l'apercevrons mieux en en suivant, même brièvement, le développement.

L'univers est divisé en grands et petits secteurs. Dans sa totalité, il correspond à la totalité de la tribu. Celle-ci comprend deux grands clans ou « phratries », auxquelles répondent deux grandes catégories d'êtres qui portent le nom de chaque grand clan : ainsi tout ce qui existe sera, soit *yungaroo*, soit *wootaroo*¹. Mais chaque clan subsumera un certain nombre d'êtres et d'objets : ainsi, le clan du faucon-pêcheur subsumera la fumée, le chèvrefeuille, certains arbres ; celui du corbeau, la pluie, le tonnerre, l'éclair, la grêle, les nuages... ; celui du serpent inoffensif, un poisson, l'arbre à filaments, le saumon, le phoque, l'anguille, etc...². Ces subsumptions ne sont certainement pas fortuites. Mais elles sont nées le plus souvent de la perception infiniment subtile d'affinités entre les êtres subsumés et l'espèce totémique, affinités dont le plus grand nombre nous échappent. Les premiers liens entre les choses jaillissent de la perception, ou plutôt des chocs élémentaires que celle-ci donne à l'imagination : de là une première représentation du monde, puérile et sans portée. La classification totémique semble

1. Durkheim et Mauss. *De quelques formes primitives de classification* (Année sociol., t. VI, 1902-1903).

2. Durkheim. *Formes élém.*, p. 200-222

bien ressortir en partie à cette activité inférieure, purement associative. Pourquoi, par exemple, le totem de l'arbre à thé subsume-t-il le taureau ? Cette question mérite-t-elle plus une réponse que celle qui consisterait à se demander pourquoi des enfants, après un voyage de découverte, s'attribuent, dans le butin commun, les uns tels objets, les autres, tels autres ? Là où l'on croit discerner une mystérieuse logique, on ne va guère plus loin que le mécanisme de l'association des idées. Ainsi le clan du corbeau subsumera toute une série de phénomènes qui font partie du décor que le noir oiseau ne peut manquer d'évoquer : nuages, pluie, tonnerre, éclair, grêle... C'est un « fragment » de l'Univers que l'imagination primitive semble avoir transporté tout entier dans le secteur du clan. Ou bien c'est l'analogie qui jouera : tous les êtres subsumés par le clan de la couleuvre auront la surface lisse, mais ils différeront autant les uns des autres que peuvent différer un arbre à filaments et un phoque. Le trait commun est dégagé, mais pour être aussitôt engagé dans un système où il perd sa vertu ; il n'y a toujours là qu'une logique implicite, comme est la logique de l'action. Ce classement des choses, d'après des rapports qui ne sont pas révélés par la seule expérience, est bien propre à l'homme et témoigne d'une spontanéité intellectuelle qui n'est qu'à lui, mais on y verrait difficilement le point de départ de toute son évolution logique. L'impulsion n'est pas assez forte par elle-même. Il ne s'agit pas d'un mécanisme qui, une fois mis en branle, déclanche toute la machine. Le concept, à lui seul, n'est rien : toute la pensée doit progresser de front et la logique est impuissante tant que l'expérience ne lui est pas associée, ou, pour mieux dire, tant que le contact spéculatif avec le

réel n'est pas établi. Jusque-là il n'y a que pressentiments vagues et velléités sans efficace. Deux clans pourront bien, pour invoquer un dernier exemple, subsumer l'un le miel de la petite abeille, l'autre, le miel des abeilles piquantes : cette intuition du genre et de l'espèce ne se transforme pas en procédé régulier, le genre même reste implicite. La spécification seule paraît avoir retenu la conscience primitive, car seule elle présentait pour elle un intérêt : en subsumant deux espèces si proches et cependant différentes, sous deux classes également très proches et différentes, elle ne faisait que souligner à sa manière le rapport de différence dans la ressemblance qui unit les deux clans. Mais il n'y avait là aucune voie qui pût la mener à notre logique.

Il serait superflu de pousser plus loin la démonstration en établissant que ces classifications primitives sont restées en fait entièrement stériles. Ni les classifications logiques, ni les classifications scientifiques n'en sont sorties. Encore une fois, tout va de pair dans l'évolution de la pensée : pour classer objectivement les êtres et les choses, il fallait d'abord les penser objectivement. C'est pour cette raison, nous l'avons vu plus haut, que l'alchimie a ignoré toute nomenclature digne de ce nom dans un ordre de phénomènes qui pourtant s'y prêtaient particulièrement. Mais le Moyen Age n'a pas connu davantage les classifications zoologiques dont Aristote et Pline auraient pu, ce semble, lui donner l'idée. La classification est une méthode de vérité. Ne la pratique correctement et avec application que le savant qui veut *savoir*. Ce « perfectionnement méthodologique » est en réalité essentiel. Il n'implique rien moins que l'orientation de l'esprit tout entier vers les choses, c'est-à-

dire, à proprement parler, l'avènement même de la science.

Ainsi les distinctions tranchées, la rigueur et le formalisme de la réglementation religieuse et sociale, la répartition en classes des objets et des êtres de l'univers ne décèlent nullement dans la conscience primitive le pressentiment de la légalité scientifique : il n'y a là que des apparences auxquelles nous ne nous laisserons pas prendre, si nous considérons que le besoin qui leur a donné naissance n'est nullement le besoin de connaître : il nous faut les reporter aux exigences propres de la conscience primitive. Celle-ci se préoccupe avant tout de mettre de l'ordre en elle-même, mais cet ordre signifie netteté des affirmations, constance des images, éviction à tout prix de toute cause de confusion. Sans doute elle cherche également à mettre de l'ordre parmi les phénomènes, car l'incohérence au dehors, comme on l'a dit, serait la folie au dedans¹. Mais rien n'est plus limité que cet *ordo rerum* : une fois assurée la solution des problèmes pratiques, il ne rejoint pas nécessairement et il ne rejoint qu'imparfaitement l'ordre réel. Sans doute aussi, plus tard, la conscience humaine inventera la science, et l'ordre rationnel et objectif qu'elle mettra alors dans les choses assurera mieux que tout autre la sécurité, l'équilibre, l'unité qu'elle recherche pour elle-même. Mais il ne s'ensuit pas que cet ordre fût déjà contenu et comme préformé dans les premiers classements auxquels elle ait procédé. Si on le croit

1. Lachelier, cité par G. Séailles. *Revue de Métaphysique et de Morale*.

d'ordinaire, c'est qu'on l'imagine constituée dès l'origine en vue de la connaissance : œil ouvert sur le monde, elle en découvrirait peu à peu les aspects. Or, ses premières démarches sont toutes différentes : elle met toute son énergie, elle déploie toute son ingéniosité à fuir la confusion, qui est dangereuse, et le trouble, qui est pénible, et l'un et l'autre tout ensemble, parce qu'ils s'engendrent mutuellement. Voilà de quelle nature est son ordre. Et c'est pourquoi elle tourne si longtemps le dos à la science, qui serait pourtant la meilleure, la moins précaire des solutions : il lui faudrait subir le choc du réel, s'étonner, douter, demeurer en suspens. Elle préfère tourner l'obstacle en l'ignorant ou plutôt en le masquant; elle cherche dans l'imaginaire les satisfactions que lui refusait le réel. Ce défi à la réalité lui a permis, au prix, certes, d'énormes erreurs, de sortir de la sphère des consécutions empiriques et a commencé la prodigieuse fortune de l'esprit humain. Chose étrange ! En ne songeant qu'à elle-même, en adoptant, par conséquent, l'attitude diamétralement opposée à celle qui sera la condition essentielle de la connaissance positive, à force, dirait-on, d'égoïsme et de subjectivité, la conscience humaine a accompli la première étape de son émancipation. Remplie d'énergies qu'elle ne pouvait reconnaître comme siennes et qui échappaient à sa maîtrise, elle a inventé le merveilleux comme pour se dispenser de tenir compte du réel. Non seulement elle se protégeait ainsi contre le doute et l'émotion, mais encore elle conquerrait cette espèce de félicité qui résulte de l'adaptation imaginaire du monde à ses désirs. Il faudra longtemps avant que le Sage préfère adapter ses désirs au monde, comme il faudra longtemps avant que le Savant, se désintéressant

de lui-même, s'assujettisse volontairement à ce qui *est*.

Est-ce à dire cependant que la conscience primitive soit radicalement étrangère à l'idée de vérité ? Elle ne l'ignore pas, ni ne peut l'ignorer, elle sait ce qu'est la vérité pratique et, bien qu'elle soit incapable de prendre nettement conscience de ses conditions, néanmoins elle en a une obscure intuition qui ne peut pas être tout à fait inefficace. La meilleure preuve, c'est que, s'il le faut, elle sait très bien faire servir à ses fins l'élément de certitude que contient la vérité. Il y a peut-être dans la rigueur minutieuse de certaines pratiques magiques une sorte d'imitation inconsciente des patientes méthodes que requiert la technique pour exécuter correctement ses tâches. De bonne heure, la conscience primitive a recours à la « vérification ». Mais les *experimenta* du Moyen Age nous ont permis de l'estimer à son juste prix. Ici encore le rapprochement s'impose avec la conscience morbide : elle aussi excelle à puiser dans des faits authentiques de pseudo-preuves destinées uniquement à cimenter une construction mensongère.

Quelle force a donc été assez puissante pour engager l'esprit humain dans ces voies de la science dont il semblait devoir se détourner indéfiniment ? — On a dit et soutenu avec une rare vigueur que ce ne pouvait être que la société. L'humanité ne s'est séparée de l'animalité que parce qu'elle a connu la vie sociale. Seule, la pensée collective pouvait transfigurer le réel de manière à nous le faire apparaître sous un aspect qui n'est pas le sien ; seule, elle pouvait faire la loi aux impressions sensibles et, finalement, donner naissance à la pensée impersonnelle, c'est-à-dire à la pensée vraie¹. — Mais

1. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912. Conclusion.

quelle est cette « pensée collective » à laquelle on attribue une telle vertu? Ne se confondrait-elle pas en réalité avec cette pensée primitive dont nous venons de voir les limites? Et par suite ne serait-ce pas plutôt malgré elle et même *contre elle*, que le passage au savoir positif a pu s'effectuer?

CHAPITRE VI

LA PENSÉE COLLECTIVE

La conscience individuelle la plus élémentaire qu'on puisse imaginer possède nécessairement un embryon de personnalité : elle existe d'une certaine manière *pour soi*; elle se suffit, en un sens, à elle-même. L'égoïsme de l'enfant n'est qu'une sorte de défense instinctive, grâce à laquelle l'appareil psychique se constitue et se fortifie : il est du même ordre que l'énergie qu'il déploie dans l'accomplissement des fonctions d'où dépend son développement organique, et que la vigueur des affirmations dans la conscience primitive. Immédiates et catégoriques, celles-ci ne laissent place à aucune hésitation, comme si, de la vigueur de l'assentiment, dépendait la solidité de la conscience elle-même.

Ce n'est pas là, toutefois, l'unique artifice auquel le moi primitif a recours pour assurer son équilibre : semblable à un architecte qui craindrait de ne pouvoir donner une stabilité suffisante à ses constructions s'il les rassemblait en un seul édifice à étages superposés, il bâtit des mesures séparées : il sacrifie l'unité à la

sécurité. Mais de ce point de vue il semble que l'artifice par excellence, celui qui devait résoudre le plus complètement et le plus durablement le problème de la stabilité mentale, ait été la société elle-même. Celle-ci est née d'un besoin qui ne doit pas être confondu avec la « sympathie » et qui se traduit par l'ennui, quand l'individu est isolé, et par une sorte de parasitisme mental, quand il vit au milieu de ses semblables. Nous l'appellerons *le besoin psychique des autres*. Les animaux, même supérieurs, ne le connaissent pas et c'est pourquoi ils n'ont rien créé qui ressemble vraiment aux sociétés humaines.

Plus la conscience se rapproche du type primitif, et plus s'avère sa dépendance à l'égard des autres. Le cas extrême nous est fourni par l'hystérique, qui ne subit pas seulement l'ascendant du médecin, mais s'y soumet avec complaisance, va au-devant de sa volonté, s'ingénie à la deviner et à y obéir. Elle est même capable de faire un effort, pourvu qu'elle n'ait plus le choix de la direction, qu'elle ne soit plus au gouvernail. Elle va jusqu'à simuler, dans la crainte qu'elle pourrait décourager son médecin¹, diminuer l'intérêt qu'il lui porte — quelle que soit d'ailleurs la nature de cet intérêt, elle n'en a cure, l'essentiel est qu'il soit *présent*, qu'il ne la quitte pas. C'est là sans aucun doute une espèce d'amour, et inversement l'amour, même sous ses formes supérieures, n'est pas autre chose, souvent, que la joie de renoncer à soi-même, d'abdiquer entre les mains d'un autre, fût-il inférieur et vil, parfois de s'en remettre à lui, tout simplement, corps et âme. Il y a dans la

1. Pierre Janet. *Médec. psych.*, t. I, p. 231 et suiv. et *passim*. — Cf. Bergson. *De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme*, in *Revue philosophique* 1886.

joie d'aimer comme un soulagement : il semble que ce soit fini de cette sorte de haine sourde que l'on se porte à soi-même, parce que l'on se sent limité, gêné, contraint à une lutte incessante, toujours déçu et inquiet. On dirait que l'individu, dans le tête à tête avec sa propre conscience que lui impose la solitude, couve une névrose dont l'amour le délivre, ou encore qu'il aime pour s'en délivrer, découvrant d'instinct le remède à son mal naissant. Bien des amours sont nés de l'ennui, et inversement le renoncement à soi-même dans l'amour a souvent des effets toniques. Au plus bas degré de l'abdication amoureuse, chez le sujet hypnotisé ou l'hystérique à l'état second, qui est précisément l'état « amoureux », on observe une forte amélioration des fonctions mentales et du caractère et, en un mot, un relèvement de la tension psychologique¹. Chassé de lui-même par la complexité des tâches qu'il doit assumer et plus encore peut-être par l'impossibilité de faire un sort aux produits accumulés de son incessante rumination affective, le sujet se réfugie, à la lettre, dans les autres.

La société sauve l'individu de lui-même : elle le tonifie et l'exalte. Elle est pour lui une possibilité permanente d'abdications, mais sans elle, il n'abdiquerait pas moins, et ce serait pour tomber au-dessous de lui-même. Au milieu de ses semblables, il fait son plein d'énergie, sous forme d'émotions et de désirs qu'il leur emprunte. Souvent il est attiré par l'un d'eux, personnalité forte et dominatrice à laquelle il se soumet sans réserve. Mais plus souvent encore il ne choisit pas, toute conscience lui est secourable, car il *attend* sans cesse quelque chose des autres. Et c'est cette « attente » qui fait

1. Pierre Janet. *Médications psychologiques*, t. III, p. 405.

l'efficacité, la puissance, la portée de la contagion mentale; c'est elle qui donne une âme au groupe et qui y asservit les individus; elle crée la « conscience collective ». En effet l'état d'attente est l'état constant de la conscience primitive. Elle doit, nous l'avons vu, sans cesse affirmer, juger : l'afflux incessant des impressions sensibles, des réminiscences et des « idées » l'oblige à des attributions et à des classements qui ne souffrent aucun retard : on songe à ces mendiants qu'on contraignait autrefois à pomper l'eau d'un puits : s'arrêtaient-ils? ils couraient le risque d'être submergés. Aussi, dès qu'une affirmation est prononcée devant elle, elle l'accueille avec empressement, elle la fait sienne : bien mieux, elle l'attendait, elle la guettait, et c'est pourquoi, au sein d'un groupe et surtout d'une foule, l'unanimité des jugements s'établit si rapidement. — Mais elle s'établit bien plus rapidement encore si ces jugements ne sont pas affectivement neutres (et, en fait, ils ne le sont jamais, surtout dans la conscience primitive); s'ils libèrent une émotion ou satisfont un désir. La conscience espère toujours l'événement nouveau qui, en lui apportant des sensations intenses, viendront la confirmer joyeusement dans son être¹. La *libido* humaine découvre dans l'imagination les moyens de durer : les mobiles images, en effet, répondent docilement à son appel et allument des foyers factices, substituts de ceux qui se sont momentanément éteints dans l'organisme : ils assurent la continuité du plaisir et le portent à son apogée. L'espérance ou l'attente de l'excitation hédonique régit sourdement et impérieusement toute la conduite de la conscience. Elle s'engage avec une impétuo-

1. Voir chap. II, p. 63.

sité particulière dans les voies que lui ouvrent les autres consciences, lorsque c'est de plaisir qu'il s'agit. Car c'est du plaisir que l'homme attend, à toute minute, de tout ce qu'il voit, de tout ce qu'il va faire, du journal qu'il déplie, de la lettre qu'il reçoit, de l'inconnu à qui il va être présenté. Plus ce plaisir sera d'accès immédiat et facile, de contours bien définis, plus aisément il sera désiré, recherché, plus prompte et complète sera l'imitation des actes qui ont permis à d'autres de se le procurer et dont on a été le témoin. Un bonheur paisible, fruit de longs et patients efforts, n'est guère un objet d'envie et d'imitation : il est trop complexe, trop mêlé de raison, trop éloigné des satisfactions qui sont à portée de la main. « Le bonheur, a-t-on dit, est une aptitude¹. » Mieux encore : c'est un chef-d'œuvre de vie, qui suppose une sorte de génie et une longue patience. Aussi ne cherche-t-on pas à l'imiter, si l'on éprouve en le découvrant chez les autres la secrète irritation que toute grandeur inspire à la médiocrité impuissante.

Plus contagieuse encore que le désir est l'émotion. Elle s'empare brusquement de la conscience surprise. La peur, la colère ou la haine ont une résonance instantanée dans l'âme de ceux qui sont témoins de leurs manifestations. Les civilisés sont parvenus à atténuer cette extrême réceptivité et à constituer toute une série de gaines protectrices : l'émotion n'a la voie libre, n'a licence de posséder l'âme tout entière, que lorsque les causes en ont été identifiées et appréciées. Sans doute il arrive souvent qu'elle force le barrage, mais dans bien des cas aussi elle est éliminée et contenue par un

1. Etienne Rey. *De l'Amour*.

jugement, et l'individu peut traverser impunément de véritables brasiers émotionnels. Or, il n'en va pas du tout de même chez les primitifs : on sait à quel point chez eux l'émotion est vive et rayonnante en l'absence de tout réducteur intellectuel ; les ondes passionnelles se propagent sans entraves, elles atteignent directement le « nerf » récepteur, et l'unisson des âmes en contact, dans l'angoisse ou la joie, est presque immédiat.

Peut-être ne soupçonnons-nous encore que très imparfaitement à quel point l'interpénétration des consciences, surtout au stade primitif, peut être profonde. C'est que des siècles d'individualisme nous ont fortement calés dans un for intérieur aux limites bien définies : il nous semble que notre corps forme la frontière infranchissable de ce réduit, que nos pensées, nos sentiments y demeurent inviolablement enclos, à moins que nous ne leur donnions nous-mêmes congé. Mais certains phénomènes, mieux connus, rendent de plus en plus plausible l'hypothèse d'ondes psychiques susceptibles de se propager sans le consentement du moi et d'être captées dans certaines conditions par des consciences privilégiées. Nous résistons à cette idée, car nous n'admettons volontiers l'existence que de ce que nous voyons, et ce que nous voyons, dans l'ordre des faits de conscience, se réduit à la surface éclairée par l'introspection : or rien n'est plus grossier, factice et sommaire que l'image qu'elle prétend nous donner de notre vie psychique. Au fond nous nous sommes emprisonnés dans une muraille de Chine dont le tracé coïncide, à peu de choses près, avec la portée de nos organes sensoriels. Notre bon sens, notre intellectualisme satisfait ignore la vraie nature de l'énergie spirituelle et pourrait recevoir des leçons de ces spirites et de ces mystiques qu'il est

porté à mépriser. L'*aura* des théosophes n'est probablement que l'intuition de faits authentiques, mais défigurés par une interprétation où triomphe une intelligence faible ou mal informée. Le rayonnement et la communication spontanée des consciences étaient peut-être la condition normale de l'homme avant que se formât au cours du temps la carapace qui devait assurer, au prix, il est vrai, d'une véritable matérialisation de la vie mentale, l'occlusion parfaite du quant à soi. Déjà, la divination nous a révélé la fréquence des phénomènes de clairvoyance et de télépathie dans les sociétés inférieures. Scheffer¹ rapporte qu'un Lapon, qui voulait se faire chrétien, ne parvenait pas à s'empêcher de « voir sans les yeux » et le déplorait. Mais c'était plus fort que lui : quand le missionnaire partait en voyage, il le suivait par la pensée et percevait tous ses faits et gestes. Il semble qu'entre les consciences primitives les cloisons soient abattues et que les énergies psychiques se propagent plus librement de l'une à l'autre, surtout quand elles ont une forte charge affective : il y aurait vraiment unanimité et la notion de conscience collective pourrait recevoir, comme on l'a remarqué², un sens clair et un contenu positif.

Mais nous risquons de nous méprendre singulièrement si, afin de poursuivre cette analyse en profondeur de la conscience collective, nous nous adressons à la psychologie des foules. Ce qui semble ressortir le plus nettement des nombreux travaux que cette psychologie

1. A. Lang. *Making of Religion*, p. 66 et suiv.

2. G. Belot. *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. II, p. 262.

a inspirés, c'est que la conscience de foule a je ne sais quoi de mécanique et d'inférieur : elle fait songer à un résidu, à un sous-produit psychologique. Cette forme d'âme collective est quelque chose de court, de limité ; on en a vite fait le tour et atteint le fond ; elle n'est somme toute qu'un ensemble de réactions, très simples et toujours les mêmes. Et, à le bien considérer, toutes les foules se ressemblent. Sans doute une foule composée d'une majorité de bourgeois se distinguera d'une foule populaire, et l'on pourrait reconnaître une foule allemande, une foule française, une foule anglaise. Mais lorsqu'un certain degré d'intensité affective est réalisé, les différences se fondent au creuset d'une unanimité parfaite. En somme, les foules ne se distinguent que lorsqu'elles ne sont encore que le reflet de leur groupe ou de leur temps : leur pittoresque, leur originalité leur viennent de là, et ils s'évanouissent dès qu'elles sont devenues de vraies foules, nues et brutes.

On pourrait presque dire qu'il n'y a pas de foules, mais des *états de foule* que des hommes rassemblés atteignent plus ou moins rapidement, plus ou moins complètement. Plus nombreux sont les individus, plus pauvre est « l'âme » de la foule qu'ils forment. Il y a addition en apparence, soustraction en réalité. C'est par ce qu'ils ont d'inférieur que les hommes en foule communiquent : le « moi collectif » est fait des traits les plus gros, sinon les plus grossiers, de la nature humaine. Comment d'ailleurs en serait-il autrement ? Toute foule est essentiellement fortuite et éphémère ; rassemblée sans raison, elle se disperse sans motif ; son origine contingente et sa durée, variable, mais faible d'ordinaire, l'obligent à n'avoir, si l'on peut ainsi s'exprimer, qu'un *minimum d'âme*. C'est le *badaud* qui fait la foule :

sorti de l'usine ou du bureau et libéré de ses préoccupations, il n'a plus rien à penser, il va par les rues, l'âme vacante, disponible, attendant, espérant quelque chose. Un incident vient-il à se produire ? Un rassemblement se forme aussitôt. Rien ne saurait expliquer une telle rapidité, sinon précisément cette attente vague, ce besoin de divertissement. De même, si une multitude animée de sentiments violents entraîne dans son tourbillon avec une rapidité vertigineuse un nombre croissant d'individus, c'est qu'elle leur communique une allégresse qui les subjugué aussitôt parce que, sans en avoir conscience, ils l'appelaient de leurs vœux : ils sentent que cette houle humaine va les arracher à leur ennui, leur dispenser un cordial spirituel ; ils s'y plongent et apportent à leur tour à la mouvante et précaire collectivité le stimulant de leur propre désir. Chacun, roulé dans ces flots vivants, voudra qu'il se passe quelque chose, et, à mesure que s'accroît l'exaltation, ce vouloir deviendra une nécessité impérieuse : l'intensité même de l'émotion transforme le terne promeneur de tout à l'heure en un individu excité et excitateur. Les « meneurs » sont souvent des personnalités assez faibles, mais impressionnables : ressentant plus fortement que les autres l'émotion commune, ils trouvent les premiers la « réponse » attendue par tous.

A mesure que l'excitation collective étend ses ravages, elle gagne, nous dit-on, des « gens instruits, expérimentés et énergiques ¹ ». Mais prenons garde ici d'être dupes des apparences : il y a des robustesses illusoires. Beaucoup d'individus, qui en ont la réputation, ne sont pourtant, au fond, ni de vrais savants, ni de fermes

1. Ross. *Social Psychology*, New-York, 1919, p. 76.

volontés : des dons moyens, une forte éducation, des circonstances favorables, un puissant réseau de relations, qui font partie intégrante du patrimoine de famille, ont assuré à leur activité une base solide et le concours tacite de la société, toujours propice à ceux qui ont déjà et portée, selon la parole de l'Évangile, à leur donner encore. Ils ont pu ainsi faire figure pendant longtemps d'hommes d'expérience, de savoir et de caractère. Mais vienne une épreuve exceptionnelle, la façade s'écroule. L'histoire est pleine de ces faillites qui n'étonnent que ceux qui sont enclins à accorder aux gens en place un génie en rapport avec leur situation. Notons que ces roseaux peints en fer sont nombreux : l'observateur des grands mouvements collectifs remarque de préférence leur chute et il en conclut, non à leur faiblesse, mais à la force du courant où ils flottent à la dérive, mêlés au vulgaire troupeau¹.

S'il était besoin d'insister sur le caractère mécanique et rudimentaire de la conscience de foule, on pourrait encore mentionner la violence des remous au sein des masses humaines. Plus la crise a été forte, plus brutale est la réaction, de même que, chez les individus faibles ou déprimés, à l'exaltation extrême de la joie succède une sorte de prostration anxieuse. Ou bien l'émotion change d'objet : l'énorme houle affective qui portait une foule à déifier l'entraîne, peu après, à crucifier. Les êtres rudes et incultes, obstinément demeurés à l'état de brutes, ont les mêmes revirements soudains et complets. La moindre contrariété chasse les dispositions bienveillantes et les remplace par une colère sans retenue : on dirait que l'âme est un vase vide qui s'em-

1. Voir Ross. *Op. cit.*, p. 77.

plit instantanément et jusqu'aux bords de l'émotion du moment. Tous les grands mouvements collectifs ont été marqués par des flux et reflux monstrueux et irrésistibles. Les fameux *revivals* sont parfois suivis d'une religion pire que celle qui existait auparavant. De même les grandes marées d'idéalisme, moral ou esthétique, déterminent presque toujours un recul d'égale amplitude. Souvent aussi les émotions qui dominent dans le mouvement de réaction sont antagonistes ou complémentaires de celles qui donnèrent sa coloration affective à la crise initiale : ainsi, en Amérique, les grandes paniques économiques de 1857 furent très vite suivies de réveils religieux¹. L'action des masses est une action *massive*.

Dès lors la spécificité psychique que l'on est tenté d'attribuer à la conscience de foule est bien près de s'évanouir. Dira-t-on que la foule se comporte autrement que les individus isolés, et que l'individu au sein d'une foule n'est plus le même homme²? Mais d'abord comment établit-on ces différences de conduite et surtout comment les interprète-t-on? On commence par attribuer à la conscience individuelle des caractères déterminés : l'individu associe les idées d'une certaine manière; entre ses idées et ses sentiments règne un équilibre relatif; enfin il est « persuadé par la logique rationnelle de l'idée ». La foule associe les idées tout autrement, l'équilibre est rompu au profit des sentiments et elle ne connaît que la logique affective. — Remarquons qu'il n'en résulterait nullement que la foule fût le siège de phénomènes *sui generis*, ni encore moins qu'elle fût en mesure de créer quoi que ce fût : on

1. Ross. *Op. cit.*, p. 78.

2. G. Davy. *Traité de Psychologie* de G. Dumas, t. II, p. 770-777.

ne voit pas que l'absence de raison poussée au plus haut degré puisse constituer une originalité quelconque; l'addition des consciences se traduit nettement par un déficit, même dans le cas, que nous examinons un peu plus loin, des « foules sublimes ». Mais surtout on commet l'erreur de choisir comme termes de comparaison, d'un côté la foule, et une foule quelconque, de l'autre, l'individu, mais un individu conscient, réfléchi, équilibré. Or, en fait, un tel individu est exceptionnel. Malgré les apparences, malgré l'éducation et la culture, la plupart des hommes ne font que se soumettre aux canons logiques établis et en quelque sorte imposés par la société : ils ne sont raisonnables, le plus souvent, que par imitation. Une secousse un peu forte les ramène vite aux modes primitifs de penser, et les sentiments l'emportent sur les idées; les principes de la raison sont, sinon ouvertement violés, du moins infléchis dans le sens des désirs, l'individu pense comme la foule. Il est donc aisément de plain-pied avec la masse qui l'emporte dans son tourbillon, ou plutôt la masse opère en lui une métamorphose : mais cette métamorphose, qui a fait attribuer à la collectivité, même sous ses formes les plus frustes, un pouvoir original et mystérieux, se réduit à une opération très simple : le « civilisé », si fragile d'ailleurs et si précaire, est momentanément aboli et le « primitif » reparaît; en d'autres termes, les tendances supérieures, récemment et encore imparfaitement acquises, font place aux tendances anciennes, et l'esprit redescend sa pente naturelle. Il se peut que l'individu résiste à l'aberration commune et refuse de donner son assentiment à des visions ou à des croyances absurdes. Mais alors la foule, comme un acide rongeur, attaque les commandes centrales des mouvements volon-

taires et l'individu, entraîné par le courant, agit et a conscience d'agir comme un fou. Le groupe happe dans sa fuite insensée son membre isolé et récalcitrant : elle ne l'a pas converti à ses erreurs, mais elle n'a pas moins obtenu son consentement de fait.

Tout acte d'intelligence requiert un minimum de réflexion : il faut arrêter un moment le courant de pensée, retenir une idée entre beaucoup d'autres, suspendre son jugement, demeurer volontairement dans le doute, subir le malaise dont s'accompagne tout problème tant qu'il n'est pas résolu. Rien, nous l'avons vu, ne répugne davantage à la conscience primitive. Or, la conscience de foule est au niveau et même au-dessous de la conscience primitive. En effet, celle-ci, dans la mesure où elle se concentre dans une individualité, est capable d'une certaine unité et d'une certaine stabilité : elle peut donc, quoique faiblement, se recueillir, coordonner ses idées, tenir en bride des impulsions qui pourraient l'entraîner à des actes fâcheux ; la vie pratique et la vie sociale, leur continuité relative, les expériences de chaque jour montent des freins qui rendront possible l'avènement d'une conscience réfléchie. Or, il n'y a rien de tel dans une foule. Tout sujet stable faisant défaut, tout jugement véritable est impossible. Le premier venu qui, perdu dans la masse, formule une accusation, propose un acte, est la tête, le cerveau momentané de la foule. C'est que sa motion, quelle qu'elle soit, offre une issue à l'état d'attente inquiète, polarise la quantité énorme d'électricité affective répandue dans la masse. Aussi les « explications » des foules seront-elles

exactement de même nature que celles de la conscience primitive, mais toujours plus près d'un degré de l'absurdité et du crime. C'est que, tandis que, dans la conscience primitive, la personnalité est faible, mais non tout à fait absente, dans la conscience de foule elle disparaît entièrement. *La foule est une collection fortuite de consciences décapitées* : le sujet de ses jugements est toujours accidentel et temporaire, c'est un chef improvisé, l'homme d'une heure, d'une minute, le porteur inconscient de l'idée qui a assuré momentanément la décharge de l'émotion collective.

Il est vrai qu'il y a des foules sublimes, d'où les individus sortent à ce point transfigurés qu'on songe malgré soi que la mouvante collectivité dont ils ont été les composants éphémères était autre chose qu'un rassemblement fortuit : une synthèse créatrice de propriétés nouvelles. Mais on ne voit pas que les propriétés que manifestent ces foules leur viennent avant tout de ce qu'elles expriment momentanément une vie collective ancienne, profonde, organique. Les foules qui, bien que composées en majorité d'éléments médiocres et égoïstes, se haussent jusqu'au sublime, les foules du 4 août, ou celles de 1914, ne sont, malgré les apparences, ni fortuites ni éphémères. Au cours des âges, des collectivités bien définies ont élaboré un idéal qui a puissamment imprégné l'inconscient des individus ; des forces dorment dans l'âme de chacun. Vienne une circonstance extraordinaire, elles sont libérées : on les ignorait et l'on est surpris, on attribue à la Foule la merveilleuse métamorphose. Or, cette fois encore, son rôle a été purement mécanique : elle a exercé une pression irrésistible sur le moi égoïste des individus, elle a momentanément refoulé les préoccupations personnelles et

mesquines, elle a fait communier tous ses membres dans une exaltation dont chacun d'eux eût été incapable par lui-même; les puissances d'amour, les appétits de dévouement, de grandeur, le besoin de se dilater, de sortir de ses limites, le mysticisme foncier, toutes ces énergies qui gisent, inemployées, au fond des consciences, même ordinairement assez basses, brisent leurs entraves et composent un ensemble d'une incomparable beauté. Il se produit alors de véritables transfigurations : nul n'aurait cru que des gens insignifiants fussent capables de dévouement, d'éloquence, d'héroïsme. Mais est-ce bien la foule qui les a ainsi soulevés hors d'eux-mêmes? N'est-ce pas plutôt la nation elle-même qui, remuée jusque dans ses profondeurs, est venue s'exprimer dans cette houle puissante? Il n'y a rien de nouveau, mais seulement un grand passé qui se porte au-devant du présent et entraîne avec lui, irrésistiblement, tous ceux qui, bon gré, mal gré, par toutes les fibres de leur être et toutes les pensées de leur âme, participent de cette histoire.

Il est donc évident que, pour produire des résultats d'une certaine durée, l'unisson des âmes doit être tout autre chose qu'une communion accidentelle et sans lendemain, sous les espèces de la peur ou de l'amour. Une lente endosmose, une longue habitude de ne faire qu'un sont nécessaires. La moindre tribu de sauvages est plus instructive, à cet égard, que la foule excitée et hurlante de nos cités : il est vrai qu'elle frappe moins l'imagination. Il est vrai aussi que l'étude en est plus malaisée : ce n'est pas trop, nous l'avons vu, de toutes les ressources d'une psychologie qui embrasserait même les « forces inconnues ».

Les primitifs sont des consciences éminemment per-

méables et désarmées, sans défense contre les influences extérieures : le moindre remous populaire les entraîne et les subjuge. Mais ils vivent ensemble, et cette constante symbiose réalise d'une manière permanente l'unanimité temporaire de la foule. La même émotion les traverse tous au même moment ; elle oriente leurs pensées dans le même sens, les prédispose aux mêmes actes. Seules peuvent nous donner une idée approchée d'une telle communion certaines familles très unies, dont les membres, doués d'une vive sensibilité, ayant vécu longtemps ensemble, sont en quelque sorte accordés les uns sur les autres. Seulement il y a ici plus d'amour, de tendre compréhension réciproque, là plus d'instinct, une sympathie qui retient encore quelque chose d'organique. Ainsi se forme le groupe qui, de ce point de vue, a bien une réalité propre, puisque l'individu, sans lui, n'existerait vraisemblablement qu'à l'état de brute : la plante humaine est orientée d'instinct vers la société comme vers le soleil qui lui dispense la chaleur et la vie de l'âme ; les consciences péricliteraient si elles ne communiaient. Elles sentent et pensent ensemble. Il n'est donc pas invraisemblable qu'une certaine coopération mentale, d'ailleurs malaisée à définir, ait joué un rôle dans les premières démarches de l'esprit humain. Une combinaison s'élabore ; peut-on dire qu'elle ne soit pas, en un sens, l'œuvre de tous ? Tous y travaillent ensemble. D'où viennent, dans le mythe par exemple, les différentes péripéties, les variantes ? Les idées passent, hôtes d'un instant des cerveaux individuels qui ne les reconnaissent même pas. La chanson nouvelle a-t-elle un inventeur ? Elle est le produit d'une collaboration qui s'ignore. Imaginons une réunion où chacun rêverait musicalement

tout haut, ou plutôt entre haut et bas, dans le silence et la pénombre propices aux unissons psychologiques, dans l'état de détente bienfaisante et d'attente indéterminée de gens qui ont laissé de côté leurs soucis, leur moi social : des sons flottent, indistincts, puis une direction se dessine, un rythme, un courant musical se crée qui s'empare de tous ceux qui sont là, écoutant et chantant à la fois ; le courant monte, descend, s'infléchit : qui le modifie ainsi ? Nul n'a d'idée qui ne lui soit suggérée par les autres, nul ne reconnaît son propre apport. La communion est si parfaite qu'il n'y a plus de place pour la conscience claire. Peut-être, en dernière analyse, la conscience collective n'est-elle que la somme des inconscients individuels. Les premiers inventeurs imprégnés, à un degré que nous ne pouvons plus soupçonner, des sentiments collectifs, ont donné une expression à ce que tous ressentaient confusément, mais fortement, et cette expression était si *attendue* qu'elle n'a surpris personne, ni suscité aucune admiration : elle est restée anonyme et c'est en ce sens qu'elle est collective.

Pouvons-nous aller plus loin et attribuer à la collectivité la création même des causes mystiques qui a arraché l'esprit humain aux routines de l'action ? On accorderait difficilement qu'un individu isolé, en face des grandes manifestations de la nature, ait pu réagir d'une façon sensiblement différente de celle de l'animal. Tout au moins ses pressentiments, ses velléités seraient restés à l'état latent. Éprouvé par toutes les consciences à la fois, réfléchi, amplifié, l'étonnement originel a pu acquérir une efficacité vraiment créatrice : ce sont les hommes assemblés, ou plutôt unanimes, qui ont créé les dieux ; c'est donc bien le groupe qui a assuré la

fortune de ce malaise mental que l'individu isolé eût traité par l'oubli ou l'accoutumance.

Mais cela accordé, est-il permis de faire un dernier pas ? Peut-on concevoir comme une véritable « pensée » cet accord fécond des consciences ? Peut-on surtout admettre sans plus que cette pensée collective, ayant créé les dieux, va du même coup, portée par le même élan, enfanter la science positive et la philosophie ?

Pour les théoriciens de la pensée collective comme pour nous, mais avec des différences qui seront soulignées par la suite, les lignes d'évolution de l'intelligence animale et de l'intelligence humaine se sont séparées le jour où l'homme a imaginé d'établir entre les phénomènes des liaisons, des relations, des liens internes, que la sensation, qui ne voit rien que du dehors, ne saurait lui faire découvrir¹. Ce point, ou ce moment, est celui de l'*explication*, « car expliquer, c'est rattacher les choses les unes aux autres, c'est établir entre elles des relations qui nous les fassent apparaître comme fonction les unes des autres, comme vibrant sympathiquement suivant une loi intérieure, fondée dans leur nature² ». Plus brièvement, « expliquer, c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres³ ». Pour que l'esprit humain *compre* une séquence donnée, au lieu de se borner à la constater — et il n'est satisfait que s'il comprend, que si sa constatation porte en elle sa raison — il faut qu'il

1. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 340.

2. Id. *Ibid.*, p. 339.

3. Id. *Ibid.*, p. 341.

construise une représentation de ce que peut être la parenté qui unit les deux termes, il faut donc qu'il s'affranchisse résolument des apparences sensibles, qu'il transfigure le réel, qu'il le fasse apparaître sous un aspect qui n'est pas le sien¹. Ce coup d'audace, l'individu comme tel, livré à ses seules forces, était-il en mesure de l'accomplir ? Non. C'est la religion qui a opéré le miracle. « Ce sont les croyances religieuses qui ont substitué, au monde tel que le perçoivent les sens, un monde différent². » Elle ont, comme le montre le totémisme, jeté un pont entre les divers règnes, rapproché ce que la perception sépare. Mais si la religion a pu jouer ce rôle, si elle a frayé ainsi la voie à la science et à la philosophie, c'est parce qu'elle est chose sociale. « Pour faire la loi aux impressions des sens et leur substituer une manière nouvelle de se représenter le réel, il fallait qu'une pensée d'un genre nouveau se constituât : c'est la pensée collective. Si seule, elle pouvait avoir cette efficace, c'est que, pour créer tout un monde d'idéaux à travers lequel le monde des réalités senties apparût transfiguré, il fallait une surexcitation des forces intellectuelles qui n'est possible que dans et par la société³. »

D'autres fois, on invoque les transformations ininterrompues du milieu social : la faculté d'idéation ne se serait dégagée que lentement de la sensibilité confuse de l'origine, l'homme aurait appris peu à peu à former des concepts et à formuler des lois, embrassant des portions de plus en plus étendues de l'espace et du temps⁴.

1. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 337-338.

2. Id. *Ibid.*, p. 338.

3. Id. *Ibid.*, p. 340.

4. Durkheim. *Division du Travail social*, 2^e édit., p. 339-340.

Mais de toutes manières le concept, œuvre de la société, serait le point de départ de l'évolution de l'humanité vers les formes supérieures de pensée.

Nous rechercherons tout à l'heure dans quelle mesure on peut admettre que le concept est bien l'œuvre de la société. Demandons-nous auparavant si, le concept une fois créé, la science et la recherche de la vérité devaient nécessairement en sortir. Nous ne reviendrons pas sur les objections que nous avons présentées dans notre premier chapitre. Nous rappellerons seulement que le préjugé rationaliste nous incline à confondre la pensée conceptuelle ou logique et la pensée scientifique : c'est qu'elles sont, de nos jours surtout, étroitement associées ; c'est surtout que nous sommes invinciblement portés à voir en elles les deux faces d'une même raison ; pour nous la raison qui raisonne se confond avec la raison qui connaît. Mais à mesure que l'*histoire* de l'esprit humain est mieux connue, l'illusion se dissipe. La pensée scientifique est une acquisition tardive : l'homme a raisonné bien avant de songer à faire œuvre de science. Dans ses premières démarches des concepts sont engagés, ils donnent à ses problèmes une amplitude qu'ils n'ont pas dans la conscience animale et qui dépasse la zone tracée par les besoins organiques : il y a déjà, dans l'utilisation des choses par l'*homo faber*, une sorte de savoir implicite. Mais nous en avons vu les limites. Le mécanisme de l'intelligence humaine est monté : il s'en faut qu'il ait en lui les forces qui lui permettront d'assumer les grandes tâches que lui réserve l'avenir. De la positivité étroite et fermée de la technique à la positivité illimitée de la science, il y a plus qu'une longue distance qui ne saurait manquer d'être franchie avec le temps, il y a des obstacles que seules des impul-

sions puissantes et originales ont permis de vaincre. Dans ce drame « où l'humanité s'est trouvée engagée dès qu'elle a commencé à prendre conscience de son contact avec les choses¹ », le concept, bien loin d'avoir orienté la pensée vers la connaissance positive, a reçu d'elle sa fonction et sa vertu.

Dira-t-on que les concepts, une fois dégagés de la pratique et convertis en notions distinctes, devaient nécessairement conduire l'esprit humain à la vérité puisqu'ils en possèdent les deux caractéristiques : l'*impersonnalité* et la *stabilité* ? Mais la difficulté, nous le verrons, réside justement dans cette « prise de conscience » des notions logiques. Admettons cependant, pour un instant, que la vie collective suffise à l'expliquer. Il est bien vrai que l'impersonnalité et la stabilité sont deux caractéristiques de la vérité. Mais, d'abord, elles ne sont pas les seules ni les plus importantes. Elles ne sont pas les seules : les hommes peuvent donner leur assentiment à des propositions qui ne sont pas « personnelles », c'est-à-dire propres à aucun d'eux en particulier et qui, en outre, subsistent, immuables, pendant de longs siècles, sans en être moins fausses. L'accord des esprits n'est pas une garantie de vérité, et nous avons vu, au demeurant, en analysant l'unanimité des consciences primitives, en quoi il consistait : l'impersonnalité qu'il assure peut n'être que renoncement à penser par soi-même, et la stabilité, habitude collective de l'erreur. — Elles ne sont pas les plus importantes : qu'est-ce que la vérité, sinon l'accord des esprits avec la nature des choses ? Une vérité n'est impersonnelle et durable que parce

1. L. Brunschvicg. *L'Expérience humaine...*, p. 571.

qu'elle est objective. L'objectivité même suffit, car elle engendre tôt ou tard l'impersonnalité et la stabilité. Mais on assure qu'entre les concepts objectifs, ou scientifiques, très peu nombreux du reste, et les concepts tenus pour vrais parce qu'ils sont collectifs, il n'y a que des différences de degré. « Une représentation collective, parce qu'elle est collective, présente déjà des garanties d'objectivité; car ce n'est pas sans raison qu'elle a pu se généraliser et se maintenir avec une suffisante persistance¹ ». Mais, encore une fois, pour être partagées et durables, certaines propositions n'en sont pas moins des erreurs. Et comment les distinguera-t-on des autres? En vain invoquera-t-on « le contrôle indéfiniment répété » auquel une représentation collective est nécessairement soumise; « les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre. Elle ne saurait donc être complètement inadéquate à son objet². » L'extraordinaire persistance, à travers l'histoire, des erreurs qui nous paraissent les plus flagrantes, suffirait à nous faire récuser cette assertion. Mais surtout des travaux récents semblent avoir établi solidement que l'imperméabilité de la conscience primitive à l'expérience était un de ses traits essentiels et qu'elle se rattachait aux tendances les plus profondes et les plus anciennes de l'homme. A moins de nier son mysticisme foncier et de considérer l'esprit humain comme définitivement constitué, quant à sa structure, et orienté, quant à ses tendances, depuis ses premiers balbutiements jusqu'à notre ère positive. On revient alors par un détour à la théorie des anthropologues anglais et le problème même de l'évolution de la pensée s'évanouit.

1. Durkheim. *Formes élém.*, p. 625.

2. Id. *Ibid.*, p. 625.

Mais regardons-y de plus près : l'impersonnalité et la stabilité n'ont été mises au premier plan (au prix, comme nous le verrons, d'une équivoque sur leur véritable sens) que parce qu'elles se prêtaient mieux aux exigences du système et permettaient d'en établir la proposition fondamentale : *les concepts sont l'œuvre de la collectivité*. En effet, la société étant au-dessus des individus, sa « pensée » ne saurait être la pensée de tel ou tel de ses membres, nul n'y met sa marque propre : c'est donc une pensée impersonnelle. « Par cela seul qu'elle existe », la société est le support d'un « monde d'idéaux stables, lieu commun des intelligences », un monde de notions-types d'après lesquelles l'homme est tenu de régler ses idées, un règne intellectuel auquel il participe, mais qui le dépasse. C'est donc « sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s'est, pour la première fois, révélée à l'humanité »¹.

Nous n'insisterons pas sur le mirage platonicien qui, selon nous, vicie toute la doctrine. Mais sur quels faits se propose-t-on de l'établir ? On invoque surtout, nous l'avons vu, les classifications primitives. Maintes sociétés inférieures ont imaginé de répartir les objets et les êtres dans des « secteurs » qui sont eux-mêmes compris dans des groupes plus étendus. Or, les lignes de cette classification ont suivi le tracé des divisions sociales : clans, phratries, tribu. Est-ce à dire que la pensée collective a créé les notions logiques de genre et d'espèce et préparé ainsi un instrument dont la science se servira plus tard ? Elle ne les a pas plus créées qu'elle n'a inventé les divisions de l'espace ou du temps. L'homme

1. Durkheim. *Op. cit.*, p. 622-623.

n'a pas eu besoin de la société pour découvrir les points cardinaux ou la succession des jours et des nuits et celle des saisons : la vie sociale a pu utiliser ces repères pris dans l'espace et dans le temps. Et souvent en effet la tribu en marche répartit ses clans par rapport au soleil. Seulement elle ne fait qu'obéir à un besoin d'ordre : tout régiment en campagne opère de même lorsqu'il répartit ses compagnies au cantonnement. Les préoccupations mystiques ne changent rien au fond. Ce qu'il eût fallu, c'est que la tribu *remarquât* la hiérarchie logique qu'elle instituait dans son sein. Mais elle ne l'a pas fait, ni ne pouvait le faire. Elle ne l'a pas fait, puisque ces classes et ces genres n'ont point amené la conscience primitive à l'idée féconde d'une classification abstraite, fondée sur d'autres principes que les affinités mystiques, puisqu'ils ne représentent qu'une simple extension de l'ordre interne dont toute conscience a besoin. D'ailleurs, même lorsque l'humanité est en possession d'un système logique, elle ne songe pas nécessairement à l'appliquer là où il pourrait rendre les plus grands services et où il nous semble, à nous qui avons dépassé le stade préscientifique, qu'il s'imposait : l'alchimie a toujours obstinément ignoré la notion de nomenclature qui a révolutionné la chimie. Dira-t-on qu'elle aurait pu, si la chance lui avait été favorable, la découvrir et parvenir ainsi à la vérité chimique ? C'est le contraire qui est vrai. C'est l'idée de vérité chimique qui pouvait seule lui faire entrevoir l'immense portée d'une classification méthodique des corps¹. — On arrive ainsi à la difficulté essentielle : la conscience primitive pouvait-elle

1. Voir ci-dessus, chap. iv, p. 206 et suiv.

transformer en notions logiques explicites ses classifications spontanées? Car, on le reconnaît, l'important n'était pas que les concepts existassent (ils sont engagés dans l'action, et, de ce point de vue, ils ne sont pas étrangers à l'animal lui-même), mais que l'homme en prît conscience. Or, il « n'avait aucune raison ni aucun moyen de les appréhender, de les réfléchir, de les expliciter et de les ériger en notions distinctes¹ ». Mais dans la vie sociale l'espace et le temps sont divisés et il arrive sans cesse que plusieurs individus coopèrent à la même entreprise : c'est seulement sous ces formes collectives que les catégories d'espace, de temps, de causalité ont pu être appréhendées « avec une certaine clarté »². Ainsi, avec les représentations collectives, « le germe d'une mentalité nouvelle était donnée à laquelle l'individu n'aurait jamais pu s'élever par ses propres forces : dès lors la voie était ouverte à la pensée stable, impersonnelle et organisée, qui n'avait plus ensuite qu'à développer sa nature »³. — Encore une fois, les choses ne nous paraissent pas aussi simples, ni le problème de l'évolution mentale aussi aisé à résoudre. Mais surtout a-t-on prouvé qu'il y avait eu *effectivement* prise de conscience, explicitation en notions distinctes des concepts engagés dans la vie sociale? Nous ne voyons nullement pourquoi ces concepts seraient plus favorisés que ceux qui sont engagés dans l'action. En fait, rien ne montre qu'ils le soient. Si les classifications primitives n'ont eu aucune portée, c'est qu'elles n'étaient pas plus des notions distinctes que le principe du levier n'était clairement aperçu et

1. Durkheim. *Op. cit.*, p. 632.

2. *Ibid.*, p. 633.

3. *Ibid.*, p. 634.

réfléchi dans la conscience de l'*homo faber* qui cependant l'appliquait correctement. Il en est de même en ce qui concerne les concepts de totalité ou de force : tant que le groupe ne fait que les vivre, ils ne sauraient le mener aux notions claires et distinctes d'universalité ou de causalité. A chacune de ses démarches la conscience se perçoit comme un tout. Il n'est pas de « catégorie » qui lui soit plus essentielle, mais précisément pour cette raison, il n'en est pas qui tarde plus à se transformer en notion explicite. La totalisation de l'Univers sous les espèces du groupe n'est, elle aussi, qu'une synthèse vécue, inséparable des objets et des êtres qu'elle comprend. Pareillement, on ne voit pas comment la force collective aurait pu être « le prototype du concept de force efficace, élément essentiel de la catégorie de causalité¹ ». Qu'on la conçoive comme la résistance éprouvée par l'individu lorsqu'il se heurte aux contraintes sociales, ou comme la puissance qui le soulève au-dessus de lui-même aux moments d'intense exaltation collective, dans l'un et l'autre cas la notion distincte et abstraite de force efficace n'a pu en dériver. L'individu subit la contrainte et y obéit sans prendre nettement conscience de la force qui l'exerce. Quant à l'exaltation collective, elle est semblable à une ivresse qui ne laisse après elle que des souvenirs confus : les puissances perçues ne se distinguent point des dieux auxquels l'émotion restitue, ravivées, leur couleurs. Infiniment plus net est le sentiment de force efficace lorsque l'individu, éveillé et lucide, poursuivant un plan défini d'action ou de fabrication, rencontre des résistances matérielles et fait effort pour les vaincre : pourtant,

1. *Ibid.*, p. 628.

nous l'avons vu, la *notion* de force n'en est pas sortie. Et elle n'est pas sortie davantage de la technique magique. Seule, une pensée réellement *impersonnelle* pouvait lui donner naissance. C'est la science qui fait les concepts, ce ne sont pas les concepts qui font la science.

Si la doctrine contraire a pu être soutenue, avec une vigueur dialectique impressionnante, c'est, en dernière analyse, à la faveur d'une équivoque sur le mot même d'*impersonnalité*. La « pensée impersonnelle » est tour à tour la pensée qui n'est celle d'aucun individu en particulier et la pensée objective, ou vraie, qui s'oppose à la pensée subjective. De là une triple équation, dans laquelle peut tenir tout le système : la pensée impersonnelle est la pensée vraie, mais elle est aussi la pensée collective ; la pensée collective a donc bien créé la pensée vraie. Or, outre que, jusqu'à présent, la « pensée collective » a résisté à tous nos efforts pour l'atteindre et lui donner un contenu positif, nous sommes bien forcés de reconnaître que l'impersonnalité propre à la pensée vraie n'est nullement une qualité négative : il n'est rien, au contraire, qui soit plus riche de sens. En fait, ce qui vient s'exprimer dans l'impersonnalité de la pensée vraie, c'est la personnalité tout entière. Elle ne représente rien moins que la victoire de l'individu sur sa propre subjectivité ; or, celle-ci est précisément composée avant tout de représentations collectives.

En résumé, *l'impersonnalité impliquée dans la vérité d'une proposition suppose, chez celui qui l'a découverte ou qui l'énonce en toute connaissance de cause, le plus haut développement de la personnalité et l'affranchissement le plus complet à l'égard des manières collec-*

tives de penser. La pensée qui cherche et atteint le vrai est une pensée qui réfléchit, ce qui signifie qu'elle se concentre, se replie sur elle-même : elle fait le silence et le vide dans le for intérieur, elle ne le fait pas sans peine, elle ne le fait précisément qu'au prix d'un vigoureux effort qui assure au moi la domination sur tous les éléments turbulents qui tendent sans cesse à usurper la première place. Mais pourquoi cet effort, pourquoi ce silence, et cette affirmation énergique de la personnalité ? Pour faire place à l'*objet*, c'est-à-dire à l'impersonnel. Lui seul est intéressant. Il faut qu'il n'y ait que lui dans la conscience. La vérité n'est accessible qu'à ceux qui savent s'oublier eux-mêmes, et l'oubli de soi n'est donné qu'aux personnalités fortes. L'attitude du savant est celle de l'*homo faber* : même soumission aux choses, même renoncement à tout point de vue propre, même impersonnalité en un mot. Seulement, rien n'est plus difficile à l'homme que de transporter cette attitude de la pratique à la connaissance. La vie collective ne permet nullement d'opérer ce transfert. La vérité a pour condition la vie personnelle.

Non seulement la société ne fraye pas la voie à la science positive, mais encore, sous sa forme primitive, elle a dû constituer le principal obstacle à son avènement. Les manières collectives de « penser » ont été pour l'intelligence humaine des chaînes qu'elle ne pouvait briser sans d'énormes difficultés. L'arrêt du développement mental, dans les sociétés inférieures où précisément la collectivité est toute-puissante, est assez

significatif. Sans doute on peut se demander si on ne se trouve pas en présence de cas de dégénérescence, qui auraient pris la forme d'un « grégairisme » radical et peut-être exceptionnel, à ce degré, dans l'humanité. Mais cette objection ne fait que fortifier notre thèse. Les admirables vestiges laissés par certaines races préhistoriques permettent de supposer que l'humanité a dû connaître, dès ses plus lointains commencements, suivant de très près l'unanimisme originel, un individualisme relatif et une activité créatrice remarquable. Puis une sorte de paresse, un ralentissement de l'élan humain s'est produit qui a assuré de nouveau la mainmise complète du groupe sur l'individu. D'ailleurs, cet assujettissement mental de l'individu au groupe, et l'assoupissement de l'intelligence qui en résulte, sont toujours possibles et nous pouvons les observer encore de nos jours : ainsi, qu'un homme se laisse gagner par l'esprit de coterie ou de caste, ou encore par le « conformisme » social, c'en est fait de son développement personnel. Il cesse de penser par lui-même. C'est son groupe qui pense pour lui. C'est dire qu'il ne pense guère.

La tentation est constante. L'individu va de lui-même au-devant d'une servitude qu'il subit et qu'il aime sans la bien connaître. La vie en commun lui offre le moyen de se dispenser des tâches les plus difficiles qui lui incombent, il s'en empare avec avidité — à peu près comme le névropathe atteint de « misère psychologique » se confine dans les comportements qui exigent le moins de dépenses et d'efforts. Au lieu de vouloir par lui-même, il obéit : au lieu de choisir un nouveau sentier, il suit celui que suivent les autres. Toute initiative est abolie. Mais comment ne le serait-

elle pas ? Toute pensée est croyance, toute croyance repose initialement sur la crainte, et la crainte originelle est perpétuée par l'institution spontanée du tabou. La pensée collective se rive elle-même à la causalité qu'elle a créée, moins par les pratiques qui découlent des croyances que par les *interdictions* qui s'y rattachent. L'anxiété initiale n'a pas été réduite seulement par la création des causes invisibles, mais encore par toute une série de défenses : précisément parce que le danger redouté était indéterminé, pour se protéger contre lui on a multiplié les interdictions : c'est la logique même de la peur, qui ne change pas de nature, nous l'avons vu, dans les cas morbides. La précision et la multiplication des défenses semblent combattre efficacement l'imprécision du danger.

Le tabou est comme l'envers de la croyance et n'en est d'ailleurs pas séparable. Mais plus que la croyance il trahit la force des liens qui enchaînent l'individu au groupe. Le plus courageux des guerriers est sans force, sans courage devant l'invisible : comment se défendrait-il ? Par quelle arme combattre ce qu'on ne voit pas, ce dont le pouvoir est indéfini ? Ainsi, apprend-il qu'il a été l'objet d'une malédiction, ou qu'un envoûtement terrible a été fait contre lui ; découvre-t-il qu'il a, sans le vouloir, violé un tabou ? il ne cherche pas à lutter, il se résigne aux conséquences de son malheur ou de son crime involontaire, et il se laisse mourir ¹. On ne saurait exagérer l'importance de ces faits de *thanatomanie* qui sont l'objet, dans l'École sociologique, d'une étude attentive. Le tabou est l'âme des représentations collectives : il leur donne tout leur

1. Voir ci-dessus, chap. II, p. 78.

sens, il marque le degré de leur emprise sur les individus et du même coup les étroites limites de ce que serait une pensée de groupe. Penser ou agir autrement que les autres, c'est toujours violer quelque tabou ; offenser les invisibles, et il est théoriquement impossible à un individu quelconque de le faire délibérément. Sa « conscience » l'en empêche. Il n'y a pas de plus catégorique impératif. Mais sa « conscience », c'est le groupe même. Lui vient-il à l'esprit — la tentation, parfois, est forte — l'idée de commettre un acte réprouvé ? Aussitôt il voit se dresser contre lui les « autres », désapprobateurs, mécontents. Non pas Pierre, Paul ou Jacques, mais tout l'ensemble, le groupe même, plus redoutable dans son indétermination relative. S'il est coupable, il n'espère aucun pardon, aucun salut ; sa faute a irrité les invisibles et tout le groupe est menacé. Le « sacrilège » est une catastrophe publique. Les meilleurs amis du coupable, ou du malchanceux, l'abandonnent : il s'agit avant tout d'éviter le malheur que, par la faute ou l'erreur d'un seul, les invisibles déchaîneront sur tous.

Le tabou a emprisonné pour longtemps l'esprit humain. Il a établi et organisé le règne de l'anxiété originelle et d'une religion fondée sur cette anxiété : il représente le triomphe simultané des formes inférieures de l'explication et de la domination du groupe. La « pensée collective » est une pensée asservie par la crainte. D'autant plus qu'il était inévitable que chefs et prêtres vissent dans le tabou le meilleur instrument de domination. Plus ou moins consciemment ils enferment la communauté dans un réseau de plus en plus compliqué d'interdictions ; ils s'entourent eux-mêmes de tabous, qui valent mieux que les meilleures gardes pré-

toriennes. Mais ce n'est pas assez encore. Pour que la protection soit plus efficace, on ajoute au tabou l'ordalie qui atteint les forts et les riches¹. Le moindre incident, un rêve de mauvais augure, un mot, un geste malheureux, peut déclencher une accusation de sorcellerie et la dangereuse et perfide procédure de l'épreuve par le poison.

Ainsi le règne de la « pensée collective » est en réalité le règne de l'absence de pensée : il assure la domination indéfinie des formes inférieures de l'explication. La vie sociale primitive devait nécessairement acculer la pensée humaine à une impasse. Si elle a réussi à s'en évader, si la vérité lui est apparue comme une fin digne d'être poursuivie, c'est que l'individu est parvenu à s'affranchir du groupe, c'est qu'une vie personnelle a pu se constituer progressivement, grâce, sans doute, à la vie collective, mais plus encore à ses dépens.

Il y aurait, il est vrai, un dernier moyen d'attribuer à la « pensée collective » la création de la logique et de la science. Bagehot² faisait de la « discussion » le moteur par excellence du progrès, et sa thèse a été reprise récemment avec plus de précision et de force : la logique, et par suite l'idée de vérité, aurait une origine sociale : elle serait née de « l'expérience préalable » et même de « la longue pratique du conflit entre les intelligences »³. Nous verrons, au chapitre suivant,

1. L. Lévy-Bruhl. *La Mentalité primitive*, chap. VIII. Voir ci-dessous, chap. VII, p. 298.

2. W. Bagehot. *Les lois scientifiques du développement des nations*, trad. fr., p. 171 sqq.

3. E. Goblot. *Traité de Logique*, 1918, p. 37.

que l'essentiel, en effet, était que l'unanimité où risquait de s'assoupir la pensée fût rompue : mais ce n'est pas le conflit entre les *intelligences* qui pouvait déterminer cette rupture. Car tout le problème est précisément de savoir comment un tel conflit a pu éclater. Dans les sociétés primitives rien n'empêche l'accord des individus. Toutes les consciences sont à l'unisson. On n'imagine pas plus une division entre elles, dans l'ordre des croyances, que le doute à l'intérieur de l'une d'elles. Au vrai, il n'y a pas de convictions individuelles. Tout le monde est certain ou personne ne l'est, et quand personne ne l'est, la première explication qui calmera l'inquiétude, réduisant au même moment l'émotion qu'éprouve chaque conscience, rencontrera aussitôt l'assentiment de tous. Mais, même dans nos sociétés, il s'en faut que de la discussion jaillisse nécessairement la lumière. Les intelligences en conflit sont plutôt des individus en conflit, et c'est moins le souci de la vérité qui les inspire, dans bien des cas, que des motifs tout différents. La discussion « se passionne ». C'est que des passions, en effet, entrent en jeu, qui se substituent aux idées.

Reste que, dans notre société primitive hypothétique, les conflits aient pu éclater, à maintes reprises, sinon au sujet des croyances, du moins à l'occasion des problèmes pratiques. Mais alors il s'agit de succès, non de vérité. Il n'y a pas à proprement parler de vérité et d'erreur pour les primitifs : il y a des inductions que l'expérience confirme, des pratiques qui réussissent, et il y a des croyances qui n'ont rien à voir avec l'expérience, mais qui n'en sont pas moins incontestables. La possibilité même d'un conflit doit être exclue. Il n'y a qu'à essayer et attendre.

Si l'on ne peut concevoir, à ce stade de l'évolution, de véritables conflits entre les intelligences, on ne peut davantage imaginer que les intelligences aient éprouvé le besoin de s'entendre, de former des pensées qui fussent valables pour tous¹. Leur accord, nous l'avons vu, est parfait. Rien ne les sépare. Les problèmes pourraient les diviser, mais il n'y a pas de problèmes. L'unanimité est vraiment réalisée, non pas l'unanimité intellectuelle, mais une sorte d'unisson psychologique, de communion des sentiments où les idées n'ont d'importance et de signification que par leur tonalité affective. L'accord des cœurs se confond avec l'accord des esprits. — La discorde ne commence qu'avec la formation et l'utilisation de concepts abstraits. C'est alors, et alors seulement, qu'on éprouve le besoin de s'entendre. En effet ces instruments logiques, qui ont été fabriqués pour une pensée d'une nouvelle espèce, une pensée réfléchie, sont souvent faussés d'une manière subreptice par des éléments affectifs : les interlocuteurs sentent que, sous les mêmes mots, les mêmes idées ne sont pas représentées, ils s'efforcent de se mettre d'accord, et ils sont ainsi amenés à déterminer avec une précision croissante les conditions de la nécessité logique. C'est là, à coup sûr, un progrès important, mais il ne résulte pas du simple contact, même prolongé, entre les intelligences ; il est subordonné à un changement radical d'orientation dans les intelligences mêmes.

On pourrait objecter que si le désaccord logique ne saurait en effet se produire à l'intérieur d'un même clan, d'une même tribu, où la communion des esprits est

1. E. Goblot. *Op. cit.*, p. 39.

aussi étroite que possible, et comme organique, du moins les diverses tribus, plus ou moins étrangères les unes aux autres, ont pu, lorsqu'elles sont entrées en contact, « chercher à expliquer leur pensée et à convaincre leurs adversaires¹ » et par suite ressentir le « besoin de pensées universellement valables ». — Mais d'abord elles n'ont dû le ressentir qu'au point de vue pratique, et il leur a été facile de le satisfaire en recourant au langage par gestes, qui est, dans les sociétés inférieures, d'un usage courant. Il est clair qu'il faut s'entendre, qu'un bœuf doit être désigné par un signe et un mouton par un autre. Mais cette nécessité ne crée pas plus le besoin de pensées universellement valables que l'abstraction, la généralisation, l'application constante des principes logiques et mécaniques n'ont conduit l'*homo faber* à l'idée consciente et réfléchie de la nécessité rationnelle. Nous en revenons toujours au problème des rapports de l'intelligence pratique et de l'intelligence réfléchie : faute d'apercevoir le fossé profond qui les sépare, on s'interdit de découvrir tout ce qu'il a fallu pour que l'homme pût passer de l'une à l'autre.

Ce besoin de s'entendre n'est pas davantage ressenti lorsque se rencontrent des groupes d'une mentalité radicalement différente : ainsi les primitifs ne cherchent nullement à s'entendre avec les Blancs, ils ne sont pas un instant ébranlés par leurs observations ; imperméables à l'expérience, à notre expérience scientifique, insensibles aux exigences de notre logique, comment pourraient-ils prêter l'oreille à des remarques que cette expérience et cette logique ont inspirées ? Mais de leur

1. E. Goblot. *Op. cit.*, p. 35.

côté, s'ils perçoivent le désaccord, ils ne cherchent pas à le faire cesser en persuadant les Blancs. Chacun a son domaine et y reste ; chacun a ses pouvoirs, sa magie ; la magie des Blancs est plus grande, mais surtout elle est autre ; il n'y a rien à faire à cela. Comment, du sentiment de cette différence, pourraient naître l'idée et le désir de tenter un accord ? Il s'en faut d'ailleurs que dans nos sociétés modernes ce besoin d'entente universelle soit si vivement ressenti et si répandu. Il ne s'agit pas, naturellement, du besoin d'entente pratique, qui est aussi ancien que le troc, mais du besoin d'entente logique, qui suppose qu'on accorde aux idées une valeur supérieure, qu'on croit à l'existence d'une vérité universelle et qu'on la met au-dessus de tout. Or, c'est là un idéal dont notre monde civilisé est fort éloigné. D'abord, ses valeurs préférées sont, et de plus en plus, les valeurs matérielles. Ensuite, même dans le domaine des idées et de la conduite (que régissent d'ailleurs, souterrainement, des intérêts pratiques), chaque peuple a plus ou moins sa mentalité, sa manière de voir, sa vérité ; chaque peuple forme un système clos, et a, à certains égards, son univers, comme le groupe primitif. Ces différences se manifestent même quand les savants seuls entrent en contact : souvent le besoin de faire valoir une sorte de vérité nationale est plus fort que celui d'aboutir à une entente universelle, à la communion de tous les esprits en une seule vérité. Les chimistes allemands ne voulaient pas de la chimie de Lavoisier, parce qu'elle était *française*¹. La vérité gêne les particularismes individuels et nationaux : on lui substitue subrepticement *des* vérités, qui se modèlent au jour le jour sur

1. H. Kopp. *Geschichte der Chemie*, 1845, I, p. 341. Cité par E. Meyerson. *Op. cit.*, II, p. 401.

les démarches d'une pensée paresseuse, égoïste et bornée.

Ainsi semblent devoir échouer toutes les tentatives pour expliquer par la pensée collective le passage de la mentalité mystique à la mentalité logique et scientifique. C'est qu'on suppose donné le besoin de vérité, dont la naissance est justement ce qui est en question. Les intelligences n'entrent en conflit et ne ressentent le besoin d'un accord que lorsque les idées de nécessité logique et de vérité se sont imposées à elles. Or, il n'y a rien de tel au stade primitif, et nous refusons d'admettre, sans plus, que l'esprit humain, contenant tous les organes essentiels de la pensée logique, devait nécessairement, un jour ou l'autre, d'étape en étape, parvenir à la science positive. Nous n'accordons pas davantage qu'à un certain moment de l'évolution les formes prélogiques et mystiques soient devenues caduques et que de leur dépouille flétrie ait jailli l'arbre de la connaissance¹. En fait, cette étape décisive de la civilisation n'a pas été franchie partout et elle ne l'a été spontanément, « au moyen des seules ressources de leur génie propre », que par les Grecs². En outre, il y a encore de nombreuses régressions manifestes ou cachées. L'esprit humain ne s'est pas avancé d'un pas lent, mais égal, vers la vérité. Tout, au contraire, semblait devoir l'en tenir à jamais éloigné. Après le choc initial qui l'a fait sortir de l'empirisme brut et doubler le monde visible d'un monde invisible, aucun pas réellement décisif n'est fait. Religions,

1. Lévy-Bruhl. *Fonct. ment.*, IV^e partie.

2. L. Weber. *Le Rythme du Progrès*, p. 223.

mythologies, métaphysiques ne sont que l'élargissement, le perfectionnement sur des points de détail, de la certitude initiale : elles ne visent pas à la fonder ; à peine à l'étayer, et seulement quand une autre inspiration, logique, positive, sceptique, commencera à se faire sentir. Le faible développement des personnalités assure d'autre part une unanimité absolue du groupe — unanimité spontanée et inconsciente, unanimité renforcée encore par le système des interdictions, nées de la peur mystique et destinées à l'accroître, à la prolonger, à asseoir indéfiniment son pouvoir. Le cercle est clos hermétiquement. L'intelligence humaine s'est enfermée dans sa mystique, comme l'animal, au cours de l'évolution, s'est assoupi dans son instinct. Et c'est l'unanimité qui a mis le verrou.

Qu'est-ce donc qui remettra de nouveau l'humanité en marche ? Nous ne pouvons laisser cette question sans réponse. Il ne suffit pas de montrer les difficultés du « passage » à la connaissance positive. Si nous parvenons à dégager quelques-unes des conditions qui semblent l'avoir rendu possible, nous aurons peut-être contribué à mieux mettre en lumière le sens profond de ces difficultés et l'importance des formes inférieures de l'explication dans l'évolution de la pensée humaine. Tel sera l'objet de notre troisième partie : elle formera, comme nous l'annoncions au début, la vérification ou la contre-épreuve des deux précédentes.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE VII

EXPLICATION ET PERSONNALITÉ

Comment l'homme en est-il venu, malgré des obstacles qui semblaient infranchissables, à éprouver le besoin de la vérité et de la science ? Comment a-t-il réussi à remplacer son système d'explications mystiques par la connaissance positive de l'Univers ? Tout montre que le « redressement » de l'explication ne s'est pas fait de lui-même, en vertu d'un progrès continu, et qu'*une véritable conversion de l'esprit humain a été nécessaire*. Mais il s'agit de donner à cette « conversion » un sens positif et de la faire sortir du domaine des pures hypothèses. La tâche est malaisée. Nous nous y essaierons cependant.

A mesure que nous avançons dans notre travail, au cours des chapitres précédents, il nous est apparu que le rapport se faisait de plus en plus étroit entre les formes inférieures de l'explication et les formes inférieures de la personnalité, si bien que le problème de l'évolution de la pensée pourrait presque se ramener, en dernière analyse, au problème des rapports histo-

riques entre ces deux termes : *explication et personnalité*. C'est la faiblesse du pouvoir central dans la conscience primitive qui rend possible et qui éternise, par l'accord immuable des esprits, le règne de la pensée mystique. Par suite, le *passage* aux formes supérieures de pensée n'aurait-il pas sa condition essentielle dans le renforcement de ce pouvoir central, dans l'amélioration et la transformation du régime de la personnalité ?

L'histoire, consultée directement, ne peut nous être que d'un faible secours. Mais la psychologie ne saurait être interrogée en vain. Certains processus mentaux décèlent, chez l'individu, la relation qui unit l'explication à la personnalité. En les étudiant, peut-être serons-nous mieux en mesure d'imaginer le rôle qu'elle a pu jouer dans les obscures métamorphoses de l'humanité.

Que se passe-t-il, par exemple, lorsque, après avoir abondamment déraisonné sous l'influence d'une violente passion, nous revenons à nous et prenons soudain conscience, non sans confusion, des sophismes que nous avons énoncés avec force comme des vérités ? Sans doute, le vertige n'a été que momentané et même il n'est pas sûr qu'une résistance secrète, en contenant notre folie dans certaines limites, n'en a pas préparé et hâté la fin. Mais interrogeons-nous : il nous semble que nous sortons d'une véritable griserie, qui nous aurait chassés de nous-mêmes ; la passion, installée en maîtresse, évinçait le moi réfléchi, guide et pondérateur, détruisait d'un seul coup les fragiles échafaudages de sa sagesse impuissante et libérait tous ces éléments turbulents qu'il ne parvient à contenir qu'à grand'peine. Épisode passager, souvent sans lendemain, de la lutte éternelle de l'imaginaire et du réel dont notre conscience est le théâtre. Mais épisode significatif : le coup de

folie de la passion met à nu le mécanisme de notre équilibre interne, car le même effort par lequel le moi se ressaisit, lui assure la maîtrise de ses idées et la vision exacte des choses. Possession de soi et contact permanent avec le réel se confondent dans l'unité de l'acte personnel. Le retour à l'état normal et supérieur de la personnalité est marqué par la fin des sophismes de justification et le redressement de l'explication.

De même, dans certaines maladies mentales, l'affaiblissement du pouvoir interne s'accompagne d'une éclipse de la fonction du réel. Mais cette éclipse est liée à un trouble profond de toute l'économie nerveuse : aussi est-elle plus durable, elle reçoit même un commencement d'organisation, et le retour à l'état normal est plus lent. Néanmoins, cette fois encore, il apparaît que *l'amélioration du régime de la personnalité s'accompagne d'une amélioration dans le régime de l'explication*. Rien ne serait plus instructif que l'étude attentive des « ascensions du niveau mental » : elles « nous posent un problème comme les abaissements »¹. Or, on observe que la plupart des causes qui déterminent les « instants clairs » sont des « excitants » ; pendant un moment le malade retrouve son assurance, redevient capable de s'affirmer énergiquement. Certains se trouvent bien des efforts, soit physiques, soit intellectuels, qui leur sont imposés. D'autres récupèrent leurs forces nerveuses dans l'isolement et le calme. Parfois, c'est le corps qui avait besoin de repos : la faiblesse et la dépression physiques entraînent souvent une dépression morale plus ou moins profonde, qui altère

1. Pierre Janet. *Les Obsessions et la Psychasthénie*, t. I, les ascensions du niveau mental (p. 524-543). — Cf. *Médications Psychologiques*, t. II et III, et *Médecine psychologique*, passim.

le jugement, crée un état d'incertitude et de doute. Or, avec l'afflux des forces physiques revient la confiance en soi ; les jugements sont possibles, depuis l'assentiment pur et simple inclus dans la perception jusqu'au refus même de juger, qui est la forme la plus haute de l'affirmation et le signe de la vraie force intérieure. Les affirmations précipitées et immédiates trahissent, en effet, une énergie parcimonieuse, qui ne saurait suffire à la fois à l'effort d'affirmer et à celui de différer l'affirmation. Ainsi, ce que l'observateur découvre d'abord au centre de l'état mental amélioré, c'est une sorte de redressement du moi, la facilité et la netteté des jugements, des actes d'attention, des actes volontaires, bref, *la reconstitution des freins* : l'émotivité s'atténue, le doute cesse. En même temps et parce que le sujet s'affirme, le réel se précise et s'impose : il se sépare radicalement du moi, il est vu à distance et tel qu'il est. Le monde extérieur ne se déforme plus au gré des caprices de l'imagination. D'elles-mêmes tombent les liaisons d'idées, les explications, auxquelles le malade ne tenait si fort que parce qu'elles lui fournissaient des succédanés de cette affirmation énergique qu'il recherchait vainement et qui seule pouvait lui permettre de triompher de ses doutes et de son angoisse : comme le passionné de tout à l'heure, il sourit de ses idées saugrenues et a peine à croire qu'il a pu les formuler. Son « persécuteur » n'est plus qu'un homme comme les autres, voire un brave homme, pour qui il se prend maintenant d'affection¹. Le langage est de nouveau correctement employé. Comprendre un mot, utiliser convenablement un vocable, c'est une opération où la

1. Sérieux et Capgras. *Les Folies raisonnantes*.

personne même est engagée ; elle consiste à effectuer une série de jugements, et la fonction du langage n'est troublée que parce que celle du jugement l'est aussi, au moins dans ce qui la constitue essentiellement, l'affirmation énergique de soi¹. Le mécanisme délicat de la reconnaissance des mots est altéré le premier. Les troubles de la reconnaissance des objets accompagnent presque toujours les maladies du moi, et une doctrine de plus en plus accréditée tend à voir dans les aphasies des modalités de l'aboulie². Peut-être reconnaîtra-t-on un jour que toutes les maladies mentales se ramènent à des altérations plus ou moins profondes, plus ou moins singulières, de la personnalité.

Nous emprunterons à la psychologie infantine notre troisième exemple. — Chez l'enfant, la formation de la personnalité va de pair avec la naissance de l'esprit critique, avec la constitution des types objectifs d'explication. Sans doute il n'est pas facile de saisir exactement à quel moment s'effectue le passage au stade supérieur. Sans doute même ce moment n'existe-t-il pas : le passage est préparé par toute une série de petites transformations, et s'il n'est pas uniquement l'effet de leur accumulation, du moins ne se fût-il pas accompli sans elles. — Dès l'âge le plus tendre, le subjectivisme de l'enfant est graduellement réduit par une foule de facteurs qui émanent du milieu civilisé, raisonnable, positif, dans lequel il vit. Entre ses systématisations et les manières de voir de son entourage, le désaccord ne tarde pas à éclater : il en éprouve un vague malaise, une hésitation, il met moins d'ardeur à construire son monde imaginaire, c'est le moment où,

1. Voir ci-dessus, p. 73.

2. Pierre Marie.

pour traduire ce malaise, il commence à distinguer les « vérités de vrai » et les « vérités de joujou » ¹. Mais on peut à peine parler de doute, il passe outre, et continue pendant un certain temps encore à expliquer le monde à sa façon et à poser des questions qui ne trahissent pas le besoin de le connaître. Ce besoin ne prendra corps que lorsque sa personnalité se sera suffisamment affirmée et affermie. Le contact effectif avec les autres enfants, contact qui donne lieu à des rivalités et à des luttes, procure à l'enfant la conscience de sa force, de son pouvoir, par la résistance qu'il rencontre chez les autres (ses semblables avec qui il peut se mesurer) : il se pose en s'opposant. Mais de tous les côtés à la fois se font sentir des résistances variées : tout son milieu lui est hostile, mais par là tonique ; il s'y fortifie dans la gêne et dans la douleur. — L'éducation l'oblige à vouloir : elle lui donne des tâches précises à remplir, et qui ne peuvent être remplies comme il faut et à l'heure qu'il faut, que s'il s'applique. Les perpétuelles sanctions lui rappellent qu'il y a un certain nombre d'actes que son imagination lui présente sous des couleurs plaisantes, mais qu'il ne peut pas faire, et le voilà bien obligé d'accepter le monde tel qu'il est, et non tel qu'il aimerait bien qu'il fût. Notons que la contrainte exercée par le milieu sur l'enfant est d'une tout autre nature que celle que subit le primitif dans le sien, et elle a des effets opposés : dans le premier cas, elle rend possible l'éveil du moi personnel, dans le second, elle l'empêche. C'est que la contrainte que subit l'enfant n'est pas absolue, elle lui laisse du jeu ; même s'il est forcé d'obéir, il peut protester intérieurement. Au contraire,

1. Cramausse. *Le premier éveil intellectuel de l'enfant*, p. 61, note Observ. empruntée à E. Egger).

la soumission du primitif à son milieu est absolue, parce qu'elle n'est pas sentie : il est contraint, mais ne perçoit pas la contrainte et par conséquent ne songe pas plus à secouer le joug dans ses pensées et dans ses sentiments que dans ses actes. A un certain degré, l'autorité ne fait que des esclaves inconscients de leur servitude.

L'esprit critique et la curiosité intellectuelle font leur apparition chez l'enfant lorsque sa personnalité prend des contours plus nets. Ses innombrables questions ne signifient nullement, nous l'avons noté¹, que cet esprit et cette curiosité sont éveillés. Son active imagination ne cesse d'élaborer des constructions, pour lesquelles il lui faut des matériaux : il les prend de toutes mains, et l'interrogation des grandes personnes n'est qu'un moyen, parmi tant d'autres, d'enrichir sans peine sa collection. D'autre part, questionner, pour lui, est une manière de jeu mental : il met en action des mécanismes dont il a découvert récemment le système ; mécanisme du langage, instrument merveilleux qui double sa possession des choses et, en outre, lui permet d'exercer une sorte de contrainte sur son entourage, sans compter que le petit bavard acquiert peu à peu une virtuosité dont il s'enchanté ; — mécanisme logique, à un âge plus avancé : l'enfant fait jouer les catégories pour le plaisir ; disputeur infatigable et insupportable², il abuse du syllogisme. Peu à peu cependant l'enfant cesse d'attendre des autres le mot d'ordre de sa conduite et les matériaux dont s'alimente son imagination. Il se recueille, et, avec les éléments qu'il a déjà rassemblés, il essaye de se suffire. En même temps que sa petite personne se

1. Chap. II, p. 65.

2. J. Sully. *Studies on Childhood*, liv. II, chap. II.

dresse, toute seule, contre les autres, ses jugements, dont il se sent maintenant le sujet et le maître, acquièrent une sorte d'indépendance outrancière : « raisonneur » dans le sens péjoratif que les éducateurs ont donné à ce mot, il prend volontiers le contre-pied de ce qu'on lui dit. L'énergie de cette affirmation de soi n'est pas encore tranquille et sûre, comme elle le sera plus tard. Elle est agressive et frise parfois l'impertinence. Un petit garçon demande à sa mère, qui lui faisait une longue semonce où elle ne manquait pas de faire intervenir Dieu en personne : « Maman, est-ce que Dieu sait quand tu vas t'arrêter¹ ? » Un autre répond à sa sœur aînée, qui lui avait dit que Dieu était partout à la fois : « J'en suis bien fâché, ma chère, mais je ne peux pas le croire². » — A mesure que le caractère s'affermit, l'esprit « critique » se développe. Les explications des parents sont passées au crible, en même temps que sont discutés leurs ordres, interdictions ou prescriptions. C'est surtout dans le domaine religieux que ce scepticisme se manifeste. Les dogmes sont présentés à l'enfant comme des choses extérieures, au même titre que les règles de bienséance ou de morale : seulement, si on ne peut enfreindre ces règles sans dommage, le catéchisme et l'histoire sainte s'imposent d'une manière moins directement coercitive, et l'enfant profite de cette liberté relative. On dit à un petit garçon que Dieu est invisible et présent : « T'imagines-tu, objecte-t-il, que Dieu peut nous voir à travers un ciel si épais et si noir³ » ? Ce gros bon sens, cet esprit positif semblent

1. Queyrat. *La Logique chez l'Enfant*, p. 44.

2. Id. *Ibid.*, p. 44.

3. Dr Munz. *La Logique chez l'Enfant*, in *Revue philosophique*, juillet 1896.

correspondre avant tout au besoin de contredire pour s’affirmer : ils révèlent moins une personnalité forte qu’un moi encore vacillant en quête de points d’appui. Il n’en est pas moins vrai que c’est bien cet individualisme agressif qui permet à l’enfant de sortir de son subjectivisme foncier : la formation, à l’intérieur de sa conscience, d’une constante qui est sa personnalité, l’incline à voir dans les phénomènes du dehors les éléments coordonnés et stables d’un tout. Ajoutons que ce qu’il dit n’est pas nécessairement ce qu’il pense. Il se moque tout haut, quand il fait jour, du loup-garou, mais il en a néanmoins très peur. Il y a une grande part de bravade dans son scepticisme : il sent qu’on exerce sur lui, par ce moyen, une pression, il s’insurge, il veut s’affranchir, mais la peur est plus forte. Au demeurant, ses questions ne sont souvent que des ballons d’essai : il tâte le terrain, pour savoir jusqu’à quel point il pourra être impunément désagréable. Son esprit ne sera tout à fait libéré que lorsque la lutte s’achèvera par une paix sans victoire : sa personnalité sera alors suffisamment maîtresse d’elle-même pour renoncer aux attitudes combatives et négatives. L’enfant accepte tout à la fois la personne des adultes et leur monde extérieur ; il prend dans son entourage la règle de sa conduite et, parmi les choses, l’ordre de ses pensées. L’objectivité, cette fois encore, a été obtenue aux dépens du subjectivisme, mais grâce à un vigoureux renforcement du sujet.

Les sociétés inférieures nous permettent d’étudier la relation de l’explication à la personnalité non plus chez l’individu mais dans le groupe : par suite elles nous

rapprochent de notre objet. Si nous y trouvons des preuves que les modifications dans le régime des explications sont liées à des transformations parallèles dans le régime de la personnalité, nous pourrions en tirer d'utiles indications pour l'évolution de l'humanité en général. Mais le problème est complexe : les sociétés inférieures actuelles ne sont nullement les premières sociétés humaines qui se seraient conservées, presque intactes, à travers les âges. D'autre part nous y assistons parfois à une dégradation des anciennes formes de pensée qui ne s'accompagne pas d'une amélioration correspondante de la personnalité. A supposer même que les participations mystiques finissent par être moins vivement senties¹, cela ne signifie pas l'avènement d'une conception objective, positive de l'univers. Une religion dégradée se substitue le plus souvent à la religion des ancêtres, elle est faite de superstitions incohérentes et disparates, mais non moins antiscientifiques que celles qu'elles ont supplantées. Au demeurant, dans les sociétés modernes elles-mêmes, la décomposition des traditions religieuses a été souvent accompagnée d'une recrudescence de bas mysticisme : il n'y a pas là progrès, mais recul. Le contact des primitifs avec la civilisation des Blancs a pour effet d'accélérer cette décomposition — mais la servitude sociale et mentale des individus reste la même. Des hommes étranges et puissants se sont installés dans le pays, l'ont transformé et organisé : les indigènes ne cherchent pas à comprendre, leurs institutions s'effritent, l'outillage européen a remplacé le leur, toutes leurs habitudes sont bouleversées ; ils subissent ces changements qu'ils n'ont

1. Lévy-Bruhl. *Fonctions mentales*, IV^e partie.

pas voulus. Mais leur mentalité ne change aucunement. Ni la civilisation matérielle, avec ses prodiges, ni leur « conversion » à la religion des Blancs, qu'ils s'assimilent avec leur mentalité, c'est-à-dire fort mal¹, ne les arrachent à leur mystique : tout continue à être magique, quoiqu'ils ne sachent même plus « l'expliquer », hommes-médecine et griots ont perdu les traditions ; mais le fond demeure.

Laissons donc ces sociétés « rabougries » et remontons par hypothèse jusqu'à la société humaine primitive. Nous chercherons, à la lumière des faits ethnographiques, si les premiers « douteux » ne seraient pas liés aux premières velléités d'affranchissement des individus.

Les hommes, disions-nous, ont été en mesure de s'affirmer, d'agir, de penser comme un *nous* avant de pouvoir s'affirmer, agir et penser individuellement. Peut-être convient-il de corriger ce que cette conception peut avoir d'excessif. Sans aller jusqu'à placer au commencement de tout une vaste profusion d'individualités ambitieuses, qui toutes aspiraient à se réaliser et dont les créations auraient donné au monde social (comme du reste au monde physique et vivant) sa prodigieuse diversité², il n'est pas interdit de supposer que les premiers développements de l'humanité ont été fort inégaux sur les divers points du globe, et que les sociétés originelles ont pu résoudre autrement que les sociétés inférieures actuelles (qui présentent d'ailleurs entre elles des différences profondes) les mêmes problèmes. Il se peut qu'il y ait eu plus d'élan et d'ardeur dans les premières ; il se peut même qu'à l'époque

1. Raoul Allier. *Psychologie de la Conversion...*, t. I, chap. IV et VI.

2. Tarde. *Monadologie et Sociologie*, in *Essais et Mél. Sociol.*, 1895.

magdalénienne, par exemple, il y ait eu plus d'individualisme que n'en manifestent les sociétés arriérées de nos jours : les auteurs des peintures murales d'Altamira étaient de véritables artistes. Il ne serait donc pas absolument invraisemblable que les vellétés individuelles, se dessinant sur un fond originel de collectivisme mental, et marquant la vigoureuse enfance de l'humanité, aient été graduellement étouffées par l'emprise toujours plus forte du groupe, que l'organisation sociale, ressentie d'instinct comme une nécessité, ait ourdi la trame où est venue se prendre la liberté, voire la fantaisie de l'individu. On comprendrait malaisément que les différences individuelles, si importantes dans nos sociétés, n'aient pas existé, plus ou moins accusées, de tout temps. Il y a eu des forts, des faibles, des ouvriers habiles, des chasseurs adroits, des artistes doués ; il y a eu aussi des caractères mieux trempés, des intelligences plus nettes. Ces différences n'ont pas laissé de jouer un rôle. Toutefois, elles n'étaient pas telles qu'elles pussent empêcher de se former une collectivité qui finît par assurer aux idées moyennes, ou plutôt communes, une prépondérance absolue. Les supériorités individuelles n'ont donc pu avoir une certaine efficacité que dans la technique et dans le gouvernement : on a choisi pour chef l'homme énergique, le magicien inspiré. L'individu qui tendait à se séparer du groupe par sa prééminence personnelle, y a été rattaché comme chef : loin de combattre l'organisation préexistante, il s'y est soumis, et il s'est donné pour tâche de la rendre plus solide encore. En ce sens, il devenait moins libre que les autres ; il assumait, quelquefois contre son gré, une charge écrasante, il arrivait qu'il payât de sa vie les malheurs qui fondaient sur la communauté et qu'il n'avait pas eu le

pouvoir d'écarter¹. Rien n'est plus frappant, à cet égard, que le tableau que Frazer a tracé de la grandeur et de la misère des rois dans les sociétés primitives.

Dès lors comment se produira la fissure dans l'unanimité du groupe ? Elle ne peut venir que de révoltes individuelles contre la collectivité. Mais après ce que nous avons dit de l'asservissement de l'individu, de telles révoltes sont-elles concevables ? Oui, car si l'unanimité absolue des émotions, des croyances et des idées peut être réalisée au sein des groupes primitifs, *il n'en est pas de même de l'unanimité des désirs*. Le désir reste individuel et c'est dans la violence de son désir que l'individu a pu trouver l'audace et la force de dire *non* au groupe : première forme d'affirmation vigoureuse de soi dont les conséquences devaient être incalculables. Les institutions sociales ne sont peut-être pas autre chose que des moyens de défense du groupe contre les instincts individuels. Les sociétés les plus primitives pratiquent spontanément un régime rigoureusement communiste. Les Eskimos, les Fuégiens ignorent la propriété individuelle². Personne ne possède en propre que ses armes et ses vêtements. Une pièce d'étoffe est-elle donnée à l'un d'eux, elle est aussitôt partagée. C'est que la possession ouvre la voie au désir, au conflit et à l'insubordination. S'il est vrai que « être, c'est avoir »³, moins l'individu aura, moins il sera, en tant qu'individu, et moins le groupe aura à redouter son ambition ou sa cupidité. Cependant, dans la plupart des sociétés inférieures, la propriété individuelle existe, quoique souvent sous des formes très atténuées.

1. Frazer. *The golden Bough* (« The dying God », ch. II, § 2).

2. Rink. *Tales and Traditions of the Eskimos*, p. 187.

3. Tarde.

Il est possible de s'enrichir. Une rivalité s'établit ainsi entre les membres du groupe, qui donne naissance à des passions individuelles. L'individu âpre au gain éprouve de la part des autres une résistance : il s'apprête à la vaincre ; il se tend, se ramasse sur lui-même, s'affirme énergiquement. On désire toujours plus ou moins contre quelqu'un, même si l'on croit comme lui.

Mais l'unanimité du groupe n'a peut-être pas d'ennemi plus dangereux que l'appétit sexuel : aussi n'en est-il pas contre lequel les sociétés primitives aient pris plus de précautions. Certes, il faut se garder de généraliser. Le régime des relations entre les sexes est extrêmement variable d'une société à l'autre, et on observe, au sein du même groupe, un singulier mélange de facilité et de sévérité. Mais partout le tabou semble avoir été institué pour prévenir les conséquences désastreuses du plus violent des instincts, et il est surtout sévère à l'intérieur du groupe familial où, malgré la séparation des sexes, une promiscuité relative est inévitable et où, par suite, les tentations sont plus nombreuses, plus fortes et peuvent déclencher de plus graves conflits. Le problème de la prohibition de l'inceste est d'ailleurs un des plus difficiles qui soient et l'horreur mystique du sang est loin d'en épuiser la complexité¹. — Le mariage, on l'a montré², est une affaire sociale, une affaire de clan, et non une affaire individuelle. Il n'est pas d'institution où le groupe ne fasse sentir davantage sa volonté. Mais ce serait pousser bien loin le paradoxe que de prétendre que, dans les sociétés inférieures, le côté

1. V. Durkheim. *Année Sociologique*, t. I ; cf. *Ibid.*, t. V, p. 365-368, etc. — Cf. G. Davy. *La Foi jurée*, p. 90 ; Frazer. *Psyche's Task*.

2. *La Foi jurée*, chap. II.

physique et même sentimental du mariage soit entièrement négligé. On ne peut penser sérieusement qu'il soit indifférent à l'individu, même sauvage, que son épouse soit laide et vieille, ou jeune et agréable. On ne peut non plus penser qu'il n'éprouvera jamais à aucun degré un sentiment de préférence personnelle. Il est donc vraisemblable que c'est surtout quand il se marie, ou plutôt quand on le marie, que l'individu est susceptible de se sentir contraint et forcé, d'autant plus qu'il n'a même pas toujours une compensation : son mariage est bien une affaire, l'occasion d'un transfert de biens, mais ce n'est pas à son profit¹.

Or, le désir contrarié ne laisse pas d'avoir à la longue une action dissolvante sur le système des croyances d'où proviennent les résistances qu'il rencontre. On finit par se préoccuper un peu moins des invisibles et par apercevoir plus nettement la tyrannie, le dol et la violence des humains. Toutefois, tant que l'homme n'en prend pas conscience, cette secrète révolte est bien peu efficace. Se traduisît-elle en actes, que ces actes n'équivaldraient pas au renoncement à des croyances qu'ils nient en fait, car un tel renoncement ne signifierait rien moins qu'une nouvelle naissance spirituelle. Le fidèle qui frappe son dieu du poing, parce que ce dieu est resté sourd à ses prières, ne cesse pas pour autant de croire en lui.

Il n'en est pas moins vrai que quelque chose de nouveau s'élabore lentement : combattus, opprimés dans leurs désirs par le groupe, les individus continuent à les nourrir en secret et cherchent le moyen de les satisfaire sans encourir la colère des dieux et s'exposer à la rigueur de la coutume. De même que les résistances

1. Davy. *Op. cit.*, p. 140 et passim.

offertes par le monde extérieur à l'effort musculaire déterminent le sujet à se poser en s'opposant et contribuent à former à l'intérieur de la conscience le noyau de ce qui sera plus tard le moi, de même le milieu social, dans la mesure où il contrecarre les désirs de l'individu, concourt à donner à celui-ci *une existence mentale à part et comme en marge du groupe*; il se replie sur lui-même, rumine dans la solitude des desseins dont l'objet ne saurait être mis en commun puisqu'il va précisément à l'encontre des intérêts des autres. Le *je* se dessine au sein du *nous* : il pourra devenir le sujet d'une réflexion qui, n'ayant plus à compter sur les jugements collectifs, ne pouvant d'autre part se contenter d'être une vague rumination de désirs déçus, finira par prendre son point d'appui sur les choses, pour agir d'abord, et finalement pour penser.

Nous ne saurons jamais si cette formation du *quant à soi* chez les individus, telle que nous venons d'essayer de la conjecturer, a bien été le ferment qui a donné aux sociétés primitives la force de dépasser le stade où en sont restées les sociétés inférieures actuelles. Il n'est nullement certain d'ailleurs que l'évolution ait été graduelle et insensible. Plus encore, peut-être, que dans le domaine de la vie, on doit admettre, dans le règne de la conscience, et surtout de la conscience humaine, des variations brusques. Soit que le milieu social change soudainement et profondément, soit que des individualités exceptionnelles apparaissent, des crises peuvent se produire, sortes de drames de conscience que les circonstances ou les hommes transformeront en véritables révolutions. — Un moraliste contemporain¹ a

1. F. Buisson (cité par Bouglé. *Lec. sur l'Evol. des Valeurs*, p. 150).

imaginé un de ces drames. On sait que, dans certaines tribus indiennes, la femme doit aller accoucher hors du village; si c'est l'hiver on lui creuse un trou dans la neige. Le tabou est formel. Un observateur a été témoin un jour de cette barbare coutume; le mari lui-même portait la malheureuse, il savait bien qu'elle y mourrait, et il pleurait à chaudes larmes; il obéissait cependant. — Or, pourquoi ne supposerait-on pas, demande notre moraliste, que le mari, poussé par la pitié et la tendresse, tente de fléchir les anciens de la tribu, ou, s'il n'y réussit pas, apitoye quelques-uns de ses proches, qui, « bravant le front soucieux des vieillards et les menaces du sorcier », autorisent la pauvre femme à rester dans sa hutte? — Mais, ainsi présentée, la supposition paraît peu probable : les vieillards et les sorciers ne sont pas ce que le mari redoute le plus. Il est persuadé que sa femme mourra encore plus sûrement s'il ne se conforme pas à la tradition : sa résistance ne la sauvera pas, et qui peut en prévoir les conséquences? Mais fût-il assez excité par la passion, ou assez sceptique, pour oser défier la colère des invisibles, qu'il ne réussirait pas à entraîner dans sa rébellion d'autres membres de la tribu. La peur est toute-puissante. On ne refuse pas, on n'ose pas refuser aux dieux qui les demandent les plus chères victimes. Au reste, en les soustrayant au sacrifice, on ne les épargnerait pas et on compromettrait le salut de tous.

Toute attaque menée de front contre la peur mystique est donc vouée à l'échec : l'affranchissement n'a pu naître que des causes qui ont peu à peu miné l'obstacle : sourdes révoltes nées des désirs insatisfaits, haine du père s'arrogeant dans la horde primitive tous les privilèges sexuels (quoique nous n'admettions pas

sans réserve cette hypothèse de la psychoanalyse); haine des chefs abusant de leurs pouvoirs occultes; souffrances intimes et longtemps refoulées. Ces sentiments sont d'autant plus accusés que l'homme est plus ardent et plus énergique. Il semble alors que le courant mystique qui passe à travers tous les membres du groupe et les relie aux invisibles, en traversant l'individu secrètement rebelle, rencontre une substance plus réfractaire qui ralentit sa vitesse : l'unanimité, ou plutôt l'instantanéité dans l'affirmation unanime, est moins grande. Que ces îlots réfractaires se multiplient, et la pression des croyances s'en trouvera diminuée d'autant; le degré de crainte baissant pour tous, l'individu intérieurement révolté aura plus de facilité pour vaincre en lui-même cette crainte à laquelle malgré tout il continue à participer.

Dès lors certaines situations pourront agir sur son esprit avec une force particulière. Tels ont dû être, en première ligne, les drames de l'*ordalie*. Ce procédé mystique ne pouvait manquer de donner lieu aux pires abus et il est probable qu'il a provoqué les réactions les plus vives et les plus profondes. Lorsqu'un chef soumet à une ordalie son ennemi personnel ou oblige tel notable riche et considéré à boire le poison, croit-on que les accusations de sorcellerie qu'il porte contre ses victimes aient toujours réussi à donner le change sur ses véritables mobiles, qui sont la vengeance ou la cupidité? Sans doute, il arrive souvent que les croyances soient les plus fortes : convaincu que le poison sera sans effet sur lui, puisqu'il n'est pas coupable, l'accusé le boira, et si le poison est efficace, il pourra conclure qu'il a été coupable sans le savoir, ou que, en tout cas, les dieux sont contre lui. Mais il pourra aussi prendre

la fuite. La cloison qui le sépare de l'expérience n'est plus absolument étanche. Il connaît les mauvaises dispositions du chef à son égard, il se rappelle que d'autres, qui ont dû boire le *nkasa*, étaient ou ses rivaux, ou d'opulents propriétaires ; le doute qui naît en lui revêt la forme la plus élémentaire, mais ce n'en est pas moins un doute : s'il se soustrait à l'ordalie par la fuite, c'est que sa foi n'est plus tout à fait intacte. Le mirage s'est dissipé : la réalité est apparue, le poison a cessé d'être mystique. Certes les croyances, momentanément vaincues par l'instinct de conservation, ne tarderont pas à ressaisir notre homme. Mais sa tentative n'aura peut-être pas été tout à fait stérile, d'autant plus que des amis de l'accusé ont pu prendre parti pour lui et dénoncer, eux aussi, au moins à mots couverts, les véritables mobiles de l'action mystique. D'où la guerre au sein du groupe ; d'où une déchirure, qui fait apparaître, pendant un moment, l'objectivité si constamment méconnue. Première brèche, par où s'introduit le scepticisme, un scepticisme relatif et de courte durée, certes, mais qui atténue déjà, si peu que ce soit, la toute-puissance des croyances collectives.

Le doute est plus net, le malaise devient un véritable problème lorsque l'application rigoureuse du système mystique aboutit à des absurdités : par exemple, trois femmes vont ensemble à la rivière, l'une d'elles est assaillie et dévorée par un crocodile ; les hommes de la tribu accusent ses compagnes de l'avoir, par magie, livrée à la bête et ils les forcent à boire le poison¹. Comment va réagir l'individu que nous avons supposé relativement affranchi de la peur mystique ? A la faveur

1. Monteiro. *Angola and the river Congo*, 1875 (cité par Lévy-Bruhl. *Ment. prim.*, p. 35).

des réflexions où le jette cette cruelle mésaventure et qu'accompagne une obscure réprobation, une révolte naissante, sa pensée se portera tour à tour sur les victimes, sur le vorace animal, sur les juges et bourreaux, et peut-être découvrira-t-il tout à coup dans les femmes condamnées de simples victimes innocentes et dans leurs bourreaux des hommes durs, cruels, que pousse la joie de faire du mal ; en même temps il commencera à avoir quelque peine à croire qu'un animal si bien pourvu de dents ne mange les hommes que lorsque les sorciers l'y invitent et nullement pour satisfaire sa voracité. — Doute qui, théoriquement, est d'une portée considérable : il sépare la croyance et ce qui est l'objet de cette croyance ; il conduit à voir cet objet sous un jour nouveau, réel, dépouillé de tout nimbe mystique. Pendant un instant, la pensée de l'individu s'arrache à l'obsession de l'invisible et jette sur la réalité un regard net. Il conçoit qu'il existe des animaux dangereux par eux-mêmes, sa vision est « au point ». Mais une mise au point n'est jamais rigoureusement partielle ; elle tend à gagner la totalité des choses : tels sont les « instants clairs » des malades ; c'est la personnalité tout entière qui opère une sorte de volte-face, et, de même que le prisonnier de la caverne platonicienne, s'il pouvait tourner la tête, apercevrait les objets eux-mêmes, et non plus leurs ombres, de même le moi qui s'est ressaisi découvre le véritable Univers.

Toutefois, un éclair dans la nuit, et même une succession d'éclairs, ne sauraient avoir raison des ténèbres, ou plutôt de la pénombre pleine de fantasmagories où est plongé l'esprit humain. La personnalité du douteur

isolé n'est pas encore assez vigoureuse pour faire un sort durable au doute qui l'a traversée : hors de la communion avec les siens, il n'arrive pas à se rassurer et l'anxiété, qu'il avait réussi à vaincre un moment, noie à nouveau toutes ses velléités de résistance, d'incrédulité et d'indépendance. Il retombe dans les errements de la pensée primitive — lit tout fait où, fatigué, inquiet, il ne tarde pas à se recoucher. Au reste, si le doute est une condition nécessaire du redressement de l'explication, il n'en est pas une condition suffisante. Il faut qu'il soit radical, systématique, et qu'il porte à la fois, au moins virtuellement, sur toutes les croyances ou sur celle qui les commande toutes, la croyance à la causalité mystique. Un tel doute n'aurait pu naître, du jour au lendemain, dans le cerveau d'un individu de génie et, fût-il né, il ne se fût pas propagé.

Des milliers de doutes partiels ont dû « grignoter », sinon le système initial, du moins les liens qui rattachent, dans la pensée primitive, les phénomènes à une source unique. La déduction mystique est devenue peu à peu à la fois moins universelle et moins instantanée : ce type d'explication a cessé d'être adopté sur certains points, et là où il a continué de l'être, il a été appliqué avec des tempéraments. Les principales causes de cette évolution doivent être cherchées dans les attitudes des individus, mais aussi dans les transformations incessantes du milieu social¹. Néanmoins ces transformations n'ont pas eu toutes la même influence sur l'évolution mentale de l'humanité et la plupart n'ont eu que des effets indirects. La population s'accroît, les groupes se différencient; par là l'unanimité du clan s'est déjà trou-

1. E. Durkheim. *De la Division du Travail social*, p. 340. . .

vée quelque peu atténuée, au profit des expansions individuelles. Les groupes, en outre, se déplacent : les hommes des temps préhistoriques voyageaient beaucoup et couvraient même d'énormes distances, puisqu'on peut suivre les traces d'un même groupe des bords de l'Atlantique à la Méditerranée. Ces déplacements, et aussi les guerres, les invasions, les expéditions maritimes, les nécessités de l'échange, ont fait entrer en contact des groupes différents¹. Autant de causes qui ébranlent plus ou moins le système mystique, cosmologique et social où s'enferment les groupes isolés et sédentaires, comme les tribus australiennes, et favorisent les divergences, les initiatives, en un mot les *changements*. Or, changer, pour un groupe, c'est le plus souvent abdiquer en faveur des individus.

Mais la succession des générations a sans doute, à un moment donné et certaines circonstances se trouvant réunies, joué un rôle prépondérant. Ce n'est pas seulement dans nos sociétés que les fils prennent le contre-pied de ce qu'ont dit et fait leurs pères : il y a là une sorte de loi psychologique universelle, dont l'origine ne saurait être cherchée uniquement dans la rivalité sexuelle : cet élément entre en ligne de compte, mais il n'est pas le seul, et il n'est pas à ce point prééminent. L'antagonisme des générations a des causes plus profondes : ce sont deux égoïsmes, deux orgueils, deux conceptions de la vie qui s'affrontent. Les « jeunes » acclament le changement parce qu'il est une négation en acte de tout ce que pensent et disent les parents. Mais le besoin de changement est en outre inhérent à leur nature : il se rattache à cette tendance révolutionnaire

1. Cf. W. Rivers. *Contact between peoples*.

dont les phénomènes d'eidétisme ont permis d'établir la profondeur¹ : la conscience juvénile nie volontiers ce qui la contrarie et traite avec désinvolture le monde réel : elle est lyrique et métaphysicienne ; elle voudrait se substituer, elle et ses rêves, à ce qui est. Le positivisme désabusé des vieux l'irrite, comme un reproche et comme un avertissement. La jeunesse est l'âge de la critique sans ménagements, mais aussi des *étonnements* féconds. De véritables révolutions sont nées d'un doute conçu à cette époque frémissante de la vie. — Est-il absurde de penser que les « jeunes », dans l'histoire de l'humanité, malgré les dures formes qu'a revêtues partout et toujours la *potestas patria*, ont joué un rôle décisif dans l'évolution intellectuelle ? Les printemps se suivent depuis des milliers d'années et la nature ne change pas. Mais les printemps de l'humanité ont été parfois des explosions de sève créatrice ; des manières nouvelles de penser, des nuances inédites de sensibilité ont pu en jaillir. — Même si nous nous bornons aux documents ethnographiques, nous n'avons pas de peine à trouver des exemples de cette exubérance frondeuse. On observe que, dans les sociétés inférieures où le christianisme a pénétré, ce sont les nouvelles générations qui se convertissent. Et il est manifeste qu'elles le font dans un esprit de critique et de dénigrement à l'égard des générations qui les ont précédées. C'est ainsi que les jeunes Indiens Winnebago vont jusqu'à mettre en doute l'existence d'un esprit révéral par « les vieux » : « Personne ne l'a jamais vu ». Ils se moquent d'eux-mêmes : « Nous dansons et nous faisons beaucoup de bruit, mais, en fin de compte, nous ne faisons rien. » Ils raillent les vieilles his-

1. Voir plus haut, chap. II, p. 90-91.

toires qu'on leur raconte. « Voilà comme nous sommes, nous autres Winnebago. Nous aimons tout ce qui est défendu. Nous disons que nous aimons la *medicine dance*; nous disons qu'elle est bonne; et cependant nous la cachons et nous défendons aux gens de la contempler¹. » Enfin ils n'ont pas assez de mépris pour le dieu de leurs ancêtres et ils l'identifient au diable chrétien que les missionnaires leur ont appris à connaître.

D'autres causes de désagrégation des modalités originelles de l'explication doivent être cherchées dans l'évolution même de la religion. — Le croisement des croyances, dû à la multiplication croissante des contacts entre les peuples, ne pouvait que les rendre plus confuses. Mais par là il les affaiblissait. Il n'est pas vrai qu'une croyance soit d'autant plus forte qu'elle est plus vague. Le fidèle s'attache de préférence aux dieux dont les attributs et les prérogatives sont bien définis. Un trop grand lot de divinités d'origines diverses le laisse incertain et finalement indifférent. Il finit par se faire sa petite religion et se tailler un autel à sa convenance. — D'ailleurs la foi, comme toutes les choses humaines, touchée par l'habitude, s'émousse. Le fidèle se familiarise avec ses dieux au point, parfois, de les railler et de les maltraiter. Il arrive même qu'ils passent au second plan : tels peuples adoptent une bizarre mystique qui est tout à la fois pour eux une religion et une magie, un art de guérir, une science du bonheur; la force mystérieuse qui dispense les biens et les maux est véhiculée par une foule d'esprits, plus dociles et plus maniables que les dieux, plus conformes aux désirs qu'ils ont charge de satisfaire. — En outre, dans les

1. Dr Radin. *The Peyote Cult of the Winnebago* (American Journal of Religious Psychology, VII, 1914, pp. 1-22).

sociétés plus étendues, les fonctions religieuses se sont spécialisées : les relations avec les invisibles sont devenues le privilège du corps des prêtres. Dès lors la communion spontanée et directe du groupe tout entier avec les invisibles, communion si importante pour le maintien des formes d'explication, faisait place à une communion plus indirecte et comme sporadique. Le plan mystique, en se rétrécissant, dessinait ses limites, et laissait ainsi apercevoir plus clairement le plan objectif. Par suite il devenait moins facile d'user d'une logique dont tous les raisonnements ont pour majeure l'existence de l'invisible, et la logique de l'expérience sensible et de l'action s'étendait à un nombre croissant de phénomènes qui jusqu'alors échappaient d'emblée à sa juridiction. En se perfectionnant, l'instrument donnait des résultats qui le faisaient apprécier davantage.

Mais l'essentiel manque encore. La causalité mystique continue à peser sur l'explication. L'esprit humain y a recours toutes les fois que la difficulté s'aggrave. Ses doutes avortent presque aussitôt : la pensée collective le ressaisit à son insu. Ses velléités d'indépendance, faute d'une pleine conscience du but à atteindre, sont sans lendemain. Certes, elles sont utiles : cette millénaire décomposition du bloc social, ces frictions, ces désagréations, ces personnalités remuantes et rebelles, ces lueurs de doute, ces intuitions de vérité préparent la science positive. Mais elles ne font que la préparer. Le feu couve. La grande flamme ne naîtra que lorsque des consciences exceptionnelles auront réussi à renverser le sens même dans lequel est orientée la pensée humaine. Ces consciences exceptionnelles sont des personnalités achevées : elles sont indépendantes du groupe, et le plus souvent en lutte avec lui ;

elles se suffisent à elles-mêmes, se fixent leur propre loi. A ces consciences, qui ont atteint par « la renonciation à tout point de vue propre¹ » au plus haut degré de l'affirmation de soi, le réel se révèle tel qu'il est : il n'est pas connu d'avance, le leurre de la grande déduction mystique est dissipé. Parce qu'elles voient les choses telles qu'elles sont, elles s'aperçoivent qu'elles ne les connaissent pas : elles les découvrent pour la première fois, elles s'étonnent, elles doutent, elles entreprennent, pour les connaître, un dur combat. Elles remettent la pensée humaine dans l'état de problème.

Ce redressement total de l'explication par la définitive conquête de la personnalité, c'est ce qu'il nous reste maintenant à analyser.

1. Hamelin. *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, 1907, p. 349-350.

CHAPITRE VIII

LE REDRESSEMENT DE L'EXPLICATION

La conversion de l'esprit humain soulève un problème inextricable si on conçoit l'intelligence comme une machine à connaître, pourvue de tous ses rouages, et à laquelle ne manque qu'une certaine quantité d'énergie pour qu'elle soit en mesure de remplir successivement toutes les parties d'un programme qui semble être donné d'avance. Mais la difficulté n'est pas moindre, si l'on fait de l'intelligence une fonction purement pratique et qui ne cesse de l'être même lorsque, par un miracle qu'on ne s'explique point, elle devient spéculative. Les progrès convergents de la psychologie et de la sociologie ne permettent plus de la séparer de la totalité de la vie psychique, non seulement de l'individu, mais de l'humanité. L'intelligence n'est rien sans le drame de la connaissance, sans l'aventure aux péripéties multiples et mouvementées qui met l'homme aux prises avec les choses : il s'y attache d'abord étroitement, puis s'en détourne, les nie, y substitue ses fantômes ; il revient à elles, sans jamais toutefois se contenter de ce qu'elles

sont. Le contact immédiat qui s'établit, dès l'origine, pour les fins de la vie, entre l'homme et la réalité, marque son esprit pour jamais : au sein même de ses pires aberrations, l'intuition de cette objectivité ne l'abandonne pas ; non seulement elle inspire ses démarches pratiques et engendre les inventions de la technique, mais encore elle demeure, latente, refoulée mais non annihilée, prête un jour à disputer à la mystique la domination de l'intelligence. Un jour les habitudes de méthode contractées dans la technique, aussi bien vivante et psychologique que matérielle, les pressentiments d'explications justes, les fausses lois qu'inspire un obscur instinct de la légalité, toute cette positivité qui se cherche vainement parce que l'esprit poursuit d'autres buts qu'elle, sommée pour ainsi dire dans des consciences privilégiées, apportera à l'homme engagé dans des voies nouvelles le renfort qui lui permettra d'avancer désormais sans faiblir.

Tout se passe, disions-nous au début de cet ouvrage, comme si l'élan de la pensée humaine s'était décomposé en trois directions divergentes, l'une aboutissant à la technique, l'autre aux formes inférieures de l'explication, la troisième à la science positive. Nous ne pouvons songer à en appeler à l'histoire pour justifier ce schéma. Toutefois, si nous pratiquions dans la durée une coupe idéale qui passerait à peu près par le v^e siècle avant notre ère, nous remarquerions que l'évolution mentale est arrêtée en deux points : à l'Orient elle s'élargit, comme un fleuve au bout de sa course, en cosmogonies immuables et en morales du salut, tandis qu'en Égypte

la mathématique, d'où aurait pu naître la science, se réduit à des techniques du calcul et de la mesure. Mais la Grèce est en pleine effervescence intellectuelle : la géométrie s'est libérée de l'arpentage, la philosophie, des cosmogonies, le principe de la science est posé.

L'étude des philosophies orientales nous conduirait au problème de l'explication métaphysique, que les limites de cet ouvrage nous ont obligé à laisser provisoirement de côté. D'autre part il est malaisé et il pourrait être dangereux de condenser ce vaste et complexe ensemble en quelques formules. Nous ne croyons pourtant pas trop nous avancer en disant que la métaphysique de l'Orient représente bien le plus complet épanouissement des formes mystiques et mythiques de l'explication : c'est une fabulation non pas raisonnable, mais raisonnée et systématique, c'est moins une conception qu'une reconstruction du monde. L'homme se substitue au démiurge. L'Univers se réfléchit, agrandi, multiplié à l'infini, stylisé et magnifié, dans une imagination qui s'enchant de ses artifices et croit y avoir trouvé le moyen de s'évader des étroites limites de la condition humaine. Car c'est là la secrète et profonde inspiration de toute cette pensée : elle cherche la certitude, le repos, la paix intérieure, non la vérité. Et lorsque des individualités turbulentes ébranleront les fondements religieux et éthiques de la société, la spéculation métaphysique se portera sur le point menacé et mettra au premier plan le problème du salut. Mais aucune science ne sortira de cette morale : la méditation nouvelle sur l'Univers ne visera qu'à dénoncer la grande Illusion de l'existence sensible, afin d'édifier sur les ruines de l'apparence le temple intérieur où l'être et le non-être se confondent.

La pensée égyptienne présente un tableau bien diffé-

rent. La part faite à la vie religieuse, les Égyptiens sont des marchands pratiques et avisés : ils poussèrent très loin la technique du calcul et la dépouillèrent de tout élément mystique. Pourtant, si positive qu'elle fût, elle ne les mena point à la science abstraite, elle demeura, indéfiniment, une technique à peine perfectionnée. Jamais le nombre ne se sépara des objets nombrés. Jamais il ne devint « par lui-même un objet de représentation et pris expressément pour base d'un système de démonstrations régulières ¹ ». Aussi, lorsque les Grecs rendent hommage à la mathématique égyptienne, ou que, à la suite d'Hérodote, ils font remonter leur géométrie aux Égyptiens, nous devons nous garder de prendre à la lettre ces déclarations : d'ailleurs ils ne prônaient pas moins la médecine égyptienne, pourtant médiocre ². Toute civilisation éprouve le besoin de s'attribuer des ancêtres intellectuels. D'autre part l'habileté des « tendeurs de corde » était vraiment remarquable et Démocrite les admirait fort. Enfin la mathématique égyptienne offrait un des ensembles de connaissances les plus imposants qui existassent alors. Aristote l'attribue à la forte organisation d'un groupement sacerdotal qui avait des loisirs et qui les employait à des travaux intellectuels en quelque sorte désintéressés ³. Mais cette circonstance si favorable n'a pourtant pas suffi à créer une science des nombres. C'est que les conditions indispensables à une telle création faisaient défaut. Platon, plus clairvoyant qu'Aristote, les définit dans le passage que nous avons cité plus haut ⁴. Or, son

1. L. Brunschvicg. *Les Étapes de la philos. math.*, p. 31.

2. A. Moret. *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, 1926, p. 523.

3. *Métaph.*, A, 981^b 23.

4. Chap. I, p. 27.

sévère jugement se trouve singulièrement corroboré par les papyrus où se trouve tout ce que nous connaissons de la mathématique égyptienne. Que contiennent-ils en effet ? Des tables très étendues et pénibles, des règles pour réduire des fractions, les « solutions concrètes de problèmes isolés, utiles chacun à un point de vue particulier, mais sans lien entre elles¹ ». Et quels problèmes ? Diviser des nombres divers de pains à rations égales entre dix hommes, mesurer la capacité de certains récipients, évaluer la nourriture pour une basse-cour ou une étable. Jamais le rédacteur du manuel ne songe à donner la raison de la démonstration. Et il n'y a pas, à vrai dire, de démonstration. Tout problème arithmétique comporte l'énoncé, la recette ou solution, la preuve. Du moins cette dernière est-elle un indice de préoccupations rationnelles, ou en tout cas d'une rationalisation faite autrement que la nôtre et du même ordre en somme que les principes très simples et très généraux que découvrirent les Grecs² ? Nous ne le pensons pas. Il n'est rien que l'enfant, qui fait ses premiers problèmes, aime autant que la « preuve » qui lui donne la certitude qu'il ne s'est pas trompé. La preuve équivaut à la vérification pratique de l'artisan qui vient de fabriquer un outil : si l'outil marche, il ne s'en occupe plus, l'esprit rentre dans son repos. De même, dans la mathématique égyptienne, la preuve a surtout servi à la maintenir indéfiniment à l'état de technique, constituée par un ensemble de recettes dont le succès a été éprouvé.

Aussi la technique du calcul chez les Égyptiens a-

1. Abel Rey. *Coup d'œil sur la mathématique égyptienne* (Rev. Synth. hist., 1926).

2. Id. *Ibid.*

elle subi le sort de toute technique qui n'est pas vivifiée par la science. D'abord elle n'a fait aucun progrès. Le papyrus de Rhind est la copie fidèle d'un manuel dont l'original semble remonter à deux ou trois siècles auparavant. Avec les papyrus de l'époque romaine « nous restons entièrement dans la ligne des procédés de calcul du Moyen Empire¹ » : la tradition est donc demeurée intacte pendant deux mille ans. La partie la plus poussée de l'arithmétique égyptienne, le calcul fractionnel, n'aboutit jamais à une théorie générale : mais les calculateurs acquièrent une habileté prodigieuse et jonglent avec des chiffres considérables. La géométrie, plus près de la représentation sensible et des buts pratiques à atteindre, est encore moins rationnelle : c'est un art, l'art de bien tendre la corde et de pratiquer des mesures aussi approchées que possible. Peut-être que l'analyse de cette géométrie nous y ferait découvrir un certain nombre des procédés auxquels les enfants ont spontanément recours, aux premiers temps de leur initiation mathématique : ils décomposent la figure compliquée dont ils ont à calculer l'aire en figures plus simples pour la mesure desquelles ils possèdent la formule, afin de deviner la direction que devra prendre le raisonnement pour parvenir à la solution juste. Les harpédonaptés égyptiens n'ont guère fait que perfectionner cette méthode de tâtonnement : ils en ont ordonné les résultats, se fiant, pour le reste, à leur dextérité manuelle. Mais leur prétendue « science » n'a jamais été et ne pouvait être qu'une technique.

1. A. Rey. *Op. cit.*

Ainsi les deux plus anciennes lignes d'évolution témoignent historiquement de leur impuissance à se dépasser elles-mêmes. Est-ce de leur convergence dans l'esprit grec qu'a jailli la pensée scientifique? Les cosmogonies ioniennes ont-elles emprunté à la technique des Égyptiens sa positivité tandis qu'elles lui cédaient, en échange, leur universalité? Nous avouons que cette chimie spirituelle nous paraît peu intelligible et nous préférons partir d'une autre formule, plus vague en apparence, plus profonde en réalité : *L'esprit de la science grecque sera philosophique : c'est là son plus formidable ressort*¹. Il reste à rechercher comment nous devons l'entendre.

Platon s'est élevé contre le flux héraclitéen, qui engendre le scepticisme, parce que les choses humaines ne sont que trop soumises au devenir. Mais de ce devenir lui-même, il eut à merveille le sentiment. Le problème des transformations de l'esprit humain, de ses débuts, de ses erreurs, de ses triomphes, domine tous ses dialogues. Il se penche avec une véritable émotion religieuse sur ce progrès laborieux. Par rapport à la science et à l'ignorance, les hommes sont comme des captifs « enchaînés depuis l'enfance » : ils ne peuvent ni changer de place, ni tourner la tête : ils prennent pour des choses réelles les ombres qui sont tout ce qu'ils peuvent en voir. Puis, si on présente à leur vue les choses elles-mêmes, ils refuseront d'y croire et n'attribueront de réalité qu'aux mobiles silhouettes qu'ils ont accoutumé d'avoir sous les yeux². La « conversion » de ces esprits asservis semble d'une difficulté infinie. D'où vient cette résistance de l'homme à la vérité? Pour

1. A. Rey. *Op. cit.*, p. 61.

2. *Rép.* VII.

connaître le vrai, l'âme doit examiner chaque chose « par la pensée seule, sans chercher à soulager sa méditation par la vue, ni à soutenir son raisonnement par aucun autre sens corporel... »¹. Mais elle répugne à un effort aussi pénible : elle cherche sans cesse à l'éviter ou à le tourner. D'ailleurs, d'autres soins l'absorbent. Il y a les besoins du corps qui sont impérieux — « le corps, cela est certain, est un obstacle à la science »² — et particulièrement exigeants lorsque la maladie trouble les fonctions physiques, car l'âme s'affole et est incapable de penser à autre chose. Il y a les amours, les désirs, les craintes, « d'où naissent mille imaginations et mille sottises »³. Quiconque veut parvenir à la vérité doit donc être maître de son corps, « se tenir pur de toute souillure »⁴, dompter ses passions. La science a pour condition la liberté de l'esprit : « Nous converserons avec des hommes affranchis comme nous et nous connaissons par nous-mêmes (ὁ δὲ ἡμῶν αὐτῶν) l'être distinct de chaque chose (πᾶν τὸ ἐλκρινές), car c'est [peut-être cela la vérité] »⁵.

Socrate, à travers les dialogues platoniciens, est l'homme du vrai savoir. Sa raison est droite, mais non pas rigide et dogmatique. Elle est ferme et souple. Elle est souple parce que Socrate est fort : il n'a pas à craindre le vertige, il peut côtoyer, sans en accélérer le moins du monde sa marche, les abîmes de l'incertitude et du doute. Il entend ne pas le céder en subtilité aux sophistes, il accumule les difficultés, il s'environne de

1. *Phédon*, 66 a.

2. *Ibid.*, 65 a.

3. *Ibid.*, 66 c.

4. *Ibid.*, 66 e.

5. *Ibid.*, 67 a.

ces problèmes, qui sont l'effroi des consciences faibles. Par une espèce de gageure audacieuse, il provoque ces éternels ennemis de la raison, la métaphore et le mythe. Il multiplie les comparaisons et les fables, mais en les multipliant, précisément, il les rend inoffensives. Il ne craint pas de jouer avec les idées : le sérieux viendra plus tard. Il feint d'entrer dans la folie des autres. « Demain, dit-il, nous procéderons à l'exorcisme et à la purification¹. » — Il essaie toutes les opinions, jusqu'à ce qu'il rencontre une résistance, *quelque chose de solide*, *τινα βέβαιον*², qui ne dépende point de notre fantaisie.

Le trait dominant de son attitude intellectuelle, c'est qu'il ajourne le plus qu'il peut le moment de la certitude. Il n'est ni pressé de conclure, comme les rhéteurs, dont la pensée peu nourrie, toute verbale, est incertaine, ou les jeunes gens, naturellement impatients, fougueux et encore ignorants; — ni friand de ces disputes au cours desquelles on perd de vue le but, qui est la vérité, pour ne plus exercer qu'une sorte de virtuosité stérile. Comme ces vains raisonneurs, il tient longtemps sa pensée en suspens, mais sa pensée progresse. Il discute volontiers, et longuement, mais il fait en sorte que le débat ne dégénère pas en dispute, il le mène, ne sachant peut-être pas trop bien où il va, mais décidé à ne s'arrêter qu'à une conclusion ferme. Le dialogue socratique est une sorte de doute à deux ou à plusieurs : les interlocuteurs ne présentent pas seulement des thèses dont il s'agit de montrer la fausseté, ils font des objections et ils contribuent à différer la conclusion. Socrate raille impitoyablement le disputeur Euthydème³, mais il

1. *Cratyle*, 396 e.

2. *Ibid.*, 386 d, e.

3. *Euthydème*, 271 b, 272 b.

déclare ailleurs : « Je suis de ces gens qui aiment qu'on les réfute, lorsqu'ils ne disent pas la vérité, qui aiment aussi à réfuter les autres quand ils s'écartent du vrai, et qui du reste ne prennent pas moins de plaisir à se voir réfutés qu'à réfuter¹. » — Mais si Socrate ne repousse pas la collaboration des autres et, au contraire, la recherche et la sollicite, il sait, au besoin, s'en passer. Tous peuvent être unis contre lui : ils ne le persuaderont pas. « Je suis, dit-il, *quoique seul*, d'un autre avis². » La collaboration des hommes est utile et même nécessaire : elle ne suffit pas. Il arrive que la vérité, pour triompher, doive passer outre à une opinion presque unanime. Elle a pour creuset une personnalité forte et libre, dressée, s'il le faut, contre tous.

Le doute qui mène à la science a pour condition une vertu : la modestie. Si la Pythie a proclamé Socrate le plus sage des hommes, c'est que Socrate, à la différence des autres mortels, *sait qu'il ne sait rien*. Il a vraiment exorcisé en lui le démon de la certitude. Il a vidé la corbeille, comme dira plus tard Descartes, et il n'en a pas seulement enlevé les « opinions » qu'on reçoit de la collectivité et les idées qu'on se forme hâtivement sur les choses, mais même les conceptions des anciens sages sur l'Univers : cette belle science est, elle aussi, une fausse science, les *φυσιολόγοι* ont imaginé le monde, ils ne l'ont pas expliqué, leurs éléments, l'air, l'éther, l'eau, le feu, « et autres choses aussi absurdes », ne sont pas les vraies causes. — Que reste-t-il donc ? Soi-même. Lorsque le dieu prescrit : *Connais-toi toi-même*, ce n'est pas en vain. Voilà en effet la seule connaissance qui puisse embrasser étroitement et complètement son objet.

1. *Gorgias*, 458 a.

2. *Ibid.*, 472 c. (Cf. 471 e).

L'Univers nous échappe, mais non pas notre âme : elle est là, qui ne peut nous fuir, si du moins nous sommes capables de régner en maîtres sur ce qui est en nous et dépend de nous. Le précepte de Delphes ne convient qu'aux âmes fortes, et il est, pour ceux qui l'appliquent, une source de force.

Toute sagesse et toute science viennent de cette réflexion sur soi-même. Les démarches de la pensée socratique confirment ainsi ce que nous disions au début de cet ouvrage : la *prise de conscience* n'est pas un fait qui va de soi, elle marque un moment décisif dans l'évolution, et elle représente véritablement le point de maturité de l'individu et de l'humanité. Socrate a fait du *connais-toi* le centre de sa philosophie. Ceux qui passent à côté du vrai sont ceux qui ne se connaissent pas encore. Les enfants ni les jeunes gens ne songent à considérer attentivement leur propre pensée : ils accumulent perceptions et images et en construisent un Univers, dont ils se satisfont. Mais bien des hommes ne dépassent jamais cette juvénilité intellectuelle. Socrate ne s'y trompe pas : accoucheur des esprits, il a vite fait de discerner les grossesses chimériques¹.

Quiconque se connaît attache plus de prix à la sagesse qu'à la science. D'ailleurs, vérité et vertu se confondent. Celui qui sait ne peut que vouloir le meilleur. La droite raison fait la volonté droite. On peut le contester : n'y a-t-il point des hommes savants qui ne sont pas vertueux ? Mais s'ils possédaient vraiment la science, ils posséderaient aussi la sagesse. — Ce qui importe avant tout, c'est la conduite de la vie. Quel est le *meilleur* ?

1. *Théétète*, 151 b. — Cf. 144 a, le portrait de Théétète.

Voilà ce qu'il faut rechercher avec un profond sérieux. Car il y va de son salut¹. Voilà ce qu'il faut rechercher *par soi-même*, sans hâte ni découragement, sans solliciter ni fuir l'approbation de la communauté. Cette attitude du sage est aussi l'attitude de celui qui *sait*. En cherchant le bien, Socrate découvre le concept, instrument du vrai. Les règles de la méthode pour bien vivre déterminent les conditions du savoir. Le redressement de l'explication a ainsi sa source dans une révolution morale : la vérité est l'apanage des hommes libres.

Les contemporains ne s'y sont pas trompés, et Aristophane ne faisait qu'exprimer leur sentiment quand il reprochait à Socrate de s'élever contre l'autorité traditionnelle, tout comme les sophistes. Seulement, tandis que les sophistes ne cherchent qu'à exploiter les tendances individualistes et à flatter les passions, Socrate voudrait les faire servir à l'émancipation même de la raison et de la conscience et, somme toute, au bien de la cité. Mais, le cas échéant, il n'hésite pas à se révolter. Quand le Sénat² exige la mise à mort des généraux des îles Arginuses, coupables de manquement à l'égard des croyances communes, il tient tête, seul, à la collectivité furieuse et refuse de mettre aux voix la proposition. Il élève sa conscience au-dessus des croyances, sa raison au-dessus des opinions. Des unes et des autres il discerne le caractère illogique et routinier : il comprend d'où elles viennent et les juge. Ni la passion ni l'orgueil ne le poussent : il est désintéressé. C'est une grande force, la plus grande de toutes. Il est désintéressé, mais non indifférent. Il voudrait pour l'humanité plus de raison et de sagesse. Il s'oppose au « torrent ».

1. *République*, II, 357 et suiv.

2. 406.

à ce vaste courant qui charrie depuis des siècles, d'un mouvement auquel il semble que nul individu ne puisse résister, croyances, opinions, désirs, passions : la collectivité, traditionnelle et tyrannique, voue aux formes inférieures de pensée et de sentiment les consciences qu'elle groupe en un faisceau d'autant plus puissant que les liens n'en sont pas sentis. Socrate ne fléchit pas : sa fermeté est courage : il ne craint pas la mort ; il ne la fuira pas, il faut obéir aux lois, car l'État doit subsister. Il n'en montre pas moins le chemin de la science et de la justice. N'est-il pas à craindre, si on le suit, un bouleversement de la société ? Mais le nombre de ceux qui le suivront est petit. Socrate s'adresse à une élite, à ceux qui gouverneront plus tard : de leur sagesse, de leur amour pour la vérité, dépendront la grandeur et le bonheur de la cité.

Le rôle, dans l'histoire de la pensée humaine, de cette personnalité exceptionnellement équilibrée ne saurait être exagéré. Socrate a trouvé la seule forme de rébellion contre le groupe qui pût être efficace et c'est ainsi qu'il a pu engager l'explication dans les voies de la science positive. Sans doute, toutes les causes que nous avons analysées dans le chapitre précédent ont agi pendant des siècles et ont peu à peu, sinon complètement affranchi, du moins assoupli et délié l'esprit humain. En outre Socrate est le produit d'un peuple incomparablement doué et favorisé : le climat tempéré, les contours nets des paysages, la mer qui sépare et unit, propice au commerce et aux échanges avec plusieurs civilisations déjà très anciennes, les centaines d'îles et de presqu'îles où prospèrent et se confinent vingt petites cités indépendantes, les ressources du sol jointes à une grande habileté technique, autant d'éléments précieux et con-

vergents qui assurèrent de bonne heure le plus admirable développement de la richesse, des loisirs, de la pensée et de l'art. Proches les unes des autres, et cependant séparées, les diverses cités rivalisèrent dans le commerce, les jeux et la guerre. Et assez tôt, semble-t-il, les brumes mystiques qui enveloppent l'Univers aux yeux des premiers hommes se sont dissipées : le monde est apparu avec son profil exact, à peine estompé d'une poésie où se réfugièrent les derniers mythes, tandis que les dieux n'étaient plus que les incarnations d'idées cosmogoniques, le prétexte à des fables instructives, ou à des formes pures et belles.

Surtout la Grèce a enfanté des hommes libres, et Socrate a été le plus libre de tous. Mais la liberté a pour berceau l'individu et ses désirs, et pour première forme, impure et trouble, sa révolte contre la société qui les opprime ou seulement les contient. Il y a la liberté de Calliclès et la liberté de Socrate. Si, sans la première, jamais n'eût été rompu le cercle où la collectivité tient enfermé l'individu, la seconde, seule, pouvait réellement l'affranchir parce qu'elle l'affranchissait intérieurement. Chez Calliclès le désir s'insurge, les passions cherchent à briser les obstacles : les croyances collectives sont niées par contre-coup. Calliclès ne croit plus à rien, parce qu'il n'entend suivre que la loi de son plaisir. Son idéal est le tyran, mais le tyran n'est pas moins esclave que ceux qu'il prétend dominer. Socrate ne souhaite rien pour lui-même. « Celui-là seul est un esprit bien fait qui a une volonté solide », a-t-on dit¹. L'énergie ne faisait pas défaut à Socrate : elle n'eût pourtant pas suffi. Il n'eût pas suffi non plus qu'il fût assez fort pour

1. Emerson. *La Conduite de la Vie*.

maîtriser en lui les passions qui obscurcissent le jugement et s'oublier lui-même au profit de l'objet. Telle était la profondeur de son désintéressement qu'il ne pouvait s'enfermer dans une méditation orgueilleuse et solitaire : il a trouvé les hommes en lui et il a voulu penser avec eux et pour eux. Fruit du plus haut développement de la personnalité libre, l'amour achève d'élever la pensée jusqu'à l'universel.

Pourtant, il faudra attendre de longs siècles avant que la science positive soit créée. Si la route qui y menait était ouverte, comme nous le croyons, d'où vient donc que la pensée grecque ne s'y est pas engagée ?

Tout d'abord, il nous semble que l'évolution de cette pensée, depuis ses origines jusqu'à la révolution socratique, n'a pas le caractère de continuité et de déroulement logique qu'on lui attribue parfois. « La pensée rationnelle, dit-on, ne fera que développer l'effort de la théogonie et de la cosmogonie mythiques ; en le transformant par un changement d'orientation, elle donnera l'illusion d'une création entièrement nouvelle et presque spontanée, tandis qu'elle ne fait que développer un germe préexistant¹. » Mais ce changement d'orientation, qu'on fait intervenir comme une cause accessoire, ne serait-il pas déjà une véritable révolution ? Aristote avait raison d'opposer fortement les *physiologues* aux *théologiens*². Les premiers empruntent bien à la tradi-

1. L. Robin. *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923, chap. II, p. 34.

2. *Mét.*, A. chap. III.

tion cosmogonique ses grands thèmes, disons même ses « problèmes », mais ils y apportent un esprit nouveau. C'est le monde en lui-même qui les intéresse : ces esprits libres sont à l'abri des craintes et des désirs qui ont donné naissance aux mythes de la création : ils ne sont pas éloignés de faire du cosmos un vaste mécanisme, auquel finira par présider le pur hasard. S'ils sont arrivés à ce résultat, c'est que leur représentation de l'Univers avait cessé d'être impliquée « dans les pratiques rituelles qui assurent la communion du groupe social avec les puissances mystérieuses de la nature »¹ — c'est, en un mot, qu'ils s'étaient affranchis de la pensée collective. Ces premiers savants étaient aussi des sages, qui plaçaient déjà dans l'indépendance intérieure le souverain Bien. Mais en définitive ils substituaient au dogmatisme de la pensée primitive un autre dogmatisme ; préoccupés de construire un Univers qui, en les satisfaisant entièrement, leur procurât l'absence de trouble, ils allaient trop vite à la certitude. Voilà pour quoi ils ont déçu Socrate : « enflammé d'un désir incroyable d'apprendre la physique² », le jeune philosophe pensait que les sages lui enseigneraient les causes véritables des phénomènes. Comme il a percé à jour leur inconsciente supercherie, leur fausse science ! Sa condamnation de la physique a un sens d'une étonnante profondeur. Il perçoit que le désir de connaître τὰ φυσικά, τὰ οὐράνια risque de mettre l'esprit sur une mauvaise piste : c'est un savoir facile et qui regarde surtout l'imagination ; à l'aide de quelques éléments préalablement tirés de l'observation on reconstruit le monde ; quelque habileté dialectique, et l'on est philosophe. Le

1. L. Robin. *Op. cit.*, chap. II, p. 30.

2. *Phédon*, 96.

pis est que l'esprit est satisfait, et même enchanté. Or, l'essentiel lui manque, car ce n'est que s'il se replie sur lui-même, s'il accepte de considérer comme le seul objet de ses recherches ses propres pensées et sa propre conduite qu'il découvrira les conditions du vrai savoir.

La méthode de Socrate n'en rendait pas moins possible la connaissance positive du monde sensible. Or, ni Platon, ni Aristote, qui ne négligèrent pas cependant l'étude des phénomènes terrestres et célestes, ne songèrent à fonder une physique rationnelle. Chez Platon le concept vivant, créateur et rénovateur, le concept encore tout près du problème et du doute, âme et guide de la recherche, se cristallisa en « idée » — et c'est à travers le prisme des Archétypes et de leurs Copies sensibles que fut aperçu et conçu, ou plutôt imaginé, l'univers périssable. Aussi le *Timée* marque-t-il un recul plutôt qu'un progrès sur la physique de Démocrite : l'univers du *Timée* parlait davantage aux imaginations. Le physique et le spirituel s'y mêlaient, la pensée primitive y retrouvait un climat favorable. Parallèlement, le concept, emprisonné dans le modèle mathématique, devenait l'être même, le réel se confondait avec un intelligible défini *a priori* par les traits logiques les plus simples, et le règne de l'ontologie commençait, qui risquait d'arrêter à la fois le mouvement de la science et celui de la philosophie.

On dirait que l'esprit grec a été grisé par la découverte de la vérité mathématique ; il eût pensé la corrompre et lui enlever sa dignité¹ en l'appliquant à l'expérience : le nombre pur, la figure idéale arrachés aux mains

1. Platon, d'après Plutarque. *Vie de Marcellus*, 305 e-f.

grossières des comptables et des arpenteurs ne lui semblaient à leur place que dans le monde des Intelligibles. Ainsi fut frappée de stérilité la plus féconde des disciplines : le mépris aristocratique des œuvres serviles en a été moins la cause, selon nous, que l'enthousiasme d'une pensée qui s'est trouvée tout à coup face à face avec elle-même. Comment eût-elle consenti à l'appliquer à des choses soumises à la corruption et à la mort, alors qu'elle lui donnait la clef de ce qui est éternel ?

Aristote était curieux des choses de la nature et quittait volontiers les hauteurs où se complaisait le génie de son maître. La fusion de la vérité mathématique et de l'expérience allait-elle s'opérer dans son esprit et donner naissance à la physique ? Il n'en fut rien, car la science, pour Aristote, était moins une *recherche* qu'une *somme* de connaissances : « Son esprit systématique devait tendre à imposer des solutions là où il fallait laisser les problèmes ouverts¹. » L'encyclopédie aristotélicienne fut avidement accueillie : elle présentait quelque chose de défini, de stable, dont on pouvait faire le tour, si considérable que fût le monument ; elle était comme un *speculum majus* de l'univers, de ses particularités, de ses curiosités, et d'autre part quiconque faisait un effort sérieux d'application et de mémoire pouvait s'en rendre maître. Comment y aurait-il eu place, dès lors, pour la féconde inquiétude de la pensée ? L'esprit fuit le doute et le problème, contre lesquels le monde sensible ne lui offre aucun secours : s'il les accepte, la pensée, contrainte à se replier sur elle-même au lieu de s'appuyer sur les choses, ne

1. Henri Berr. *Op. cit.* de L. Robin, avant-propos, p. xix.

peut mettre fin à sa pénible tension que par la découverte d'un élément *nouveau*, puisque l'essence du problème est justement de comporter une part d'inconnu. Toute explication qui n'est pas déductive ou verbale est une création.

L'histoire de la philosophie postaristotélicienne achève de mettre en lumière les causes profondes qui ont empêché la naissance de la science positive. On assiste, en effet, à une rapide dégradation de l'impulsion donnée par Socrate à la pensée grecque. Platon et Aristote ne la transmettent pas, intacte, à leur postérité spirituelle : en les traversant, elle s'est réfractée et amoindrie, il semble même qu'elle soit venue mourir dans une double forme d'explication, ici l'explication métaphysique, là l'explication encyclopédique. Et certes le monde des Idées et la somme aristotélicienne représentent deux admirables conquêtes de l'esprit humain, mais ce sont des points d'arrivée, non des points de départ. Le mouvement sorti de Socrate est virtuellement arrêté ; il ne produit pas ce qui eût été logiquement son effet : la marche ininterrompue vers la connaissance positive de l'Univers. Il ne suffit pas, selon nous, d'invoquer la répugnance des Grecs pour les œuvres serviles ou utilitaires¹, ni le soupçon de sorcellerie et de charlatanisme qui se serait attaché pour eux à toute idée d'expérimentation². D'autre part, l'« épuisement » de la pensée grecque après le formidable effort spéculatif de l'école socratique est un effet et non pas une cause. Si Platon et Aristote avaient largement ouvert les voies tracées par Socrate, il se fût

1. J. Burnet. *L'Expérimentation et l'observation dans la science grecque* (Scientia, 1923).

2. Egger. *Science ancienne et Science moderne* (cité par H. Berr).

toujours trouvé assez d'esprits vigoureux pour s'y engager à leur tour. Mais ils les ont fermées ou plutôt les ont dirigées vers une double impasse. L'ampleur même de leur génie, l'étendue et la beauté des *théories* qu'ils ont inventées, leur ont fait perdre de vue les *problèmes* qu'ils avaient à résoudre : ils les ont crus résolus, et ils n'ont laissé à leurs écoles respectives que des solutions. Les Académiciens, les Stoïciens, les Sceptiques s'acharnèrent sur le problème de la certitude sensible. Mais de leurs longues disputes ne sortirent que de fines notations psychologiques et le pâle probabilisme de Cicéron. Même les Empiriques, ces positivistes de l'antiquité, comme on les a appelés¹, n'eurent que des pressentiments sans portée : la science est fille de la raison, et non de l'expérience. Ce n'est pas un Sextus Empiricus² qui pouvait réussir l'œuvre qu'un Platon avait manquée. — D'ailleurs, nombreux sont ceux qui finissent par abandonner la vérité pour ne s'occuper que du bien vivre : la physique d'Épicure n'est que le support de sa morale. Mais cette philosophie, qui repose avant tout sur des négations et qui exige la force d'âme qu'elle prétend donner, ignorée de la masse qui se réfugie de plus en plus dans un bas mysticisme, sera dédaignée par les penseurs quand la spéculation renaîtra : religieuse avant tout, celle-ci engagera la méditation de l'homme dans des voies qui l'éloigneront pour longtemps de la science.

Les circonstances politiques et sociales pèsent lourdement sur l'évolution de la pensée : quand son élan

1. Voir Brochard. *Les Sceptiques grecs*.

2. Ni même, malgré leur génie, un Hippocrate ou un Archimède.

faiblit, elles contribuent à le ralentir encore et à ramener les esprits aux formes inférieures de pensée. L'insécurité et le désordre troublent les âmes et les détournent de la recherche : elles ne demandent qu'à croire et qu'à obéir. Quand, après le long chaos où se débattit l'Europe barbare, un ordre relatif s'établit, rien ne pouvait être moins opportun qu'une philosophie qui se fût avisée de reprendre les libres investigations d'un Socrate. Quelles que fussent la complexité et la richesse de la pensée médiévale, elle ne pouvait guère être qu'une « scolastique » : c'est le dogmatisme inévitable et d'ailleurs bienfaisant des grandes périodes de restauration. L'esprit désemparé y trouve le refuge où il pourra refaire ses forces pour de nouvelles conquêtes. Le danger est qu'il y séjourne trop longtemps. Le dogmatisme scolastique n'est pas limité à notre moyen âge européen : il représente la tendance constante et universelle de la pensée humaine à s'arrêter dans sa marche, une fois certaines positions conquises. A la recherche inquiète et illimitée, qui risque à chaque instant de remettre en question les plus chères certitudes, se substitue la « Somme », où tout est défini et résolu. La Somme donne les joies du savoir en ôtant l'aiguillon et les périls de la recherche. Elle est à la pensée ce que l'ordre, l'autorité et la hiérarchie sont à la société. Elle contient les stériles turbulences individuelles. Mais la rançon de ces bienfaits est lourde. Le progrès intellectuel est arrêté. Peu à peu le cercle mystique où sont emprisonnées les sociétés inférieures, se reforme. D'énormes agglomérations d'hommes ont ainsi renoncé à chercher, à comprendre, à penser. Les lettrés n'ont plus fait que raffiner sur la forme. La science chinoise, par exemple, a produit d'immenses encyclo-

pédies qui contiennent des astronomies, des physiques, des chimies, des physiologies, des pathologies, des thérapeutiques... « Tout cela n'est à nos yeux qu'un effroyable fatras. » D'où vient, s'est-on demandé¹, que tant d'application et d'ingéniosité se soit dépensé pendant de longs siècles pour un résultat nul ? C'est que, « à l'origine de chacune de ces prétendues sciences se trouvent des concepts figés ». Là serait la raison de cette « dialectique creuse et vaine » et de cette « infatuation mortelle » qui ont frappé la pensée humaine, dans certaines sociétés, d'une absolue stérilité. Une fois de plus apparaît le véritable rôle du concept dans l'évolution de la pensée : tant que le puissant courant de la recherche de la vérité ne le traverse pas, il est sans vertu et sans efficace. Bien plus : il est pour l'esprit un piège éternel. En offrant un aliment à la machine à raisonner, il empêche de voir qu'elle ne broie que du vide : il procure ainsi l'illusion de la science, qui est pire que l'ignorance. Enfin, et à la faveur précisément de cette illusion, il couvre de son pavillon les éléments les plus suspects de la pensée mystique et il en prolonge indéfiniment le règne. « Précipité logique des représentations collectives », il y rive toute intelligence qui prend sur lui son point d'appui au lieu de chercher en elle-même la source de son élan. Et même, selon les latitudes ou les tempéraments, il l'endort : l'invention s'épuise dans une affirmation suprême de la totale inutilité de tout, qui traduit simplement la victoire définitive du sommeil dogmatique, d'ailleurs animé de rêves qui suffisent à le distinguer de la mort.

1. Lévy-Bruhl. *Fonctions ment.*, p. 448. Cf. p. 447 et 449.

La révolution cartésienne, a-t-on dit, n'a été que le renouvellement ou le développement de la révolution socratique ¹. Cependant elle a réussi : la science positive est née. Suffira-t-il, pour expliquer ce succès, d'invoquer des circonstances plus favorables, les progrès déjà accomplis, l'effervescence de l'époque, le besoin de nouveau, l'élargissement du monde connu, les espérances suscitées par des découvertes récentes, l'aurore de l'experimentalisme ? Sans aucun doute Descartes a été porté par l'enthousiasme de son temps ; et il était en outre le citoyen d'un monde savant plus étendu que celui de Socrate. Mais s'il a imprimé à la pensée moderne une impulsion décisive, c'est que, aussi libre que Socrate, aussi affranchi de l'autorité et de la collectivité, il est revenu à la source, à l'activité rationnelle elle-même, et l'a décrétée constamment supérieure aux universaux des dialecticiens ² : l'expérience socratique, partant du jugement, avait abouti au concept, qui s'était cristallisé en Idée, puis avait donné naissance au conceptualisme logique. D'une vigoureuse poussée Descartes a jeté bas ces laborieuses constructions sous lesquelles demeurait emprisonnée la source vive, la jouvence de l'esprit. C'est la force de la résistance que lui opposait la scolastique qui lui a permis d'aller plus loin que Socrate : la fermeté souriante du maître grec n'avait point à triompher d'un mur aussi épais, aussi uni : son élan s'en trouva amoindri. Descartes, au contraire, dans le puissant effort qu'il fit pour le ruiner de fond en comble, retrouva les conditions éternelles de la pensée vraie : la constance et la

1. H. Carteron. *Rev. phil.*, 1923 (Cité par H. Berr, *Pensée grecque*, p. xiii).

2. L. Brunschvicg. *Exp. humaine*, p. 599.

liberté de l'âme, le désintéressement, le couragé, le doute générateur de problèmes, l'inépuisable fécondité d'une intelligence qui ne se décharge pas des tâches difficiles qui lui incombent sur les fonctions inférieures : *pura mens*. Le lent et pénible redressement de l'explication, à travers l'histoire humaine, parvient à son terme ultime dans cette suprême affirmation de la personnalité. Tout est au même titre objet de connaissance. Une même méthode peut avoir raison de toutes les difficultés : l'esprit règne en souverain sur le monde sensible aussi bien que sur le monde abstrait des nombres et des figures. La vérité mathématique, appliquée à l'expérience, la rend intelligible. La science véritable ne sépare point le rationnel et le réel. Elle ne sépare pas non plus la spéculation et l'action. Elle ne voit pas pourquoi elle renoncerait à s'assurer la maîtrise de cette nature dont elle découvre les plus secrets ressorts, pourquoi elle laisserait sans emploi des forces auxquelles elle peut commander. Ainsi la même sève, qui régénère la science, vivifie le corps languissant de la technique. L'*homo faber* et l'*homo sapiens* se réconcilient dans l'unité supérieure de l'intelligence créatrice.

On imagine volontiers qu'à partir du *Discours de la Méthode* l'humanité s'est engagée résolument, dans une route désormais libre, vers les formes supérieures de l'explication. Or, il n'en est rien. Et après ce que nous avons dit, il est facile de comprendre pourquoi. L'œuvre que Descartes a accomplie est une œuvre *héroïque*¹. Mais l'héroïsme de la pensée est le plus dif-

1. L. Brunschvicg. *Expér. hum.*, p. 178. Cf. p. 179.

ficile de tous : il reste individuel, comme le génie. Descartes montre à l'intelligence humaine les hauts sommets, mais c'est à peine si une petite équipe entreprend de les conquérir à son tour. Les autres restent dans la plaine : ils y sont en nombre, et l'unanimité leur restitue la certitude et le repos. Le xvii^e siècle est encore rempli de superstitions : les promesses des alchimistes, les prédictions des astrologues, les impostures des magiciens, stigmatisées par Descartes¹, font toujours des dupes : le père de Pascal ne croit-il pas aux sorcières ? Les pactes avec Satan, et l'acharnement à poursuivre ceux qui les concluent, ramènent des excès qui semblaient appartenir à des temps révolus. Au sein même de la science, la vieille conception des vertus occultes continue à dominer les esprits, sous une forme nouvelle, mais non essentiellement différente, jusqu'à la fin du xviii^e siècle : nous avons essayé de montrer que la théorie du phlogistique, malgré les nombreux gages que ses plus éminents adeptes donnaient au véritable esprit scientifique, ne laissait pas de dégager un relent de mysticisme. Nous ne croyons pas toutefois qu'on puisse aller jusqu'à assimiler les « êtres fictifs », que ne craint pas d'utiliser encore la science moderne, et les vertus occultes du Moyen Age². Les unes et les autres rendent possibles le groupement et la déduction d'un certain nombre de phénomènes ; ils ont, en apparence, la même fonction, qui est d'*expliquer*. Mais entre la *virtus occulta* et la chaleur-fluide, par exemple, il y a un abîme, que ne suffit pas à combler une analogie superficielle. La vertu occulte

1. Descartes. *Discours de la Méthode*, Ed. Adam et Tannery, t. VI, p. 9.

2. E. Meyerson. *De l'explic. dans les sciences*, chap. III.

ressortit à une disposition générale et foncière des esprits, elle constitue non seulement une explication paresseuse, mais encore une explication mystique. La chaleur-fluide est une hypothèse plus ou moins consciente, une fiction née d'une foule d'observations et d'expériences ; elle est la courbe idéale qui relie les phénomènes caloriques ; elle vient bien de l'imagination, mais elle n'en vient pas d'emblée ; elle reste subordonnée aux faits préalablement analysés et observés, en eux-mêmes, sans idée préconçue — au lieu que la vertu occulte est avant tout un moyen pour l'imagination de trouver dans les choses les satisfactions qu'elle y cherche.

Par contre, si l'explication scientifique peut légitimement se servir d'êtres fictifs, sans être infidèle à l'esprit de la science, toute théorie, une fois constituée, est un piège pour la pensée. En effet, en fournissant à ceux qui l'ont découverte ou élaborée l'explication d'un grand nombre de faits, elle risque de constituer une sorte de mécanisme commode dont ils sont entièrement maîtres et en dehors duquel ils finissent par ne plus pouvoir penser : si on le brise, si on les contraint à coordonner autrement les phénomènes qui leur sont familiers, ils en éprouvent une véritable souffrance. Le même héroïsme intellectuel, qui fait les révolutions de pensée à une époque donnée, est nécessaire à toute recherche avant tout la vérité. Le génie n'est peut-être pas autre chose que cette liberté de l'esprit, qui est assez fort pour élaborer les plus puissantes systématisations et assez souple pour ne pas s'y laisser emprisonner et même, au besoin, les renverser. L'élan intérieur empêche sans cesse la formation des habitudes tyranniques. Mais rien, encore une fois, n'est plus

rare. Les intelligences humaines tendent à se mécaniser, elles recherchent l'ordre, la stabilité, la certitude ; elles les trouvent dans des pensées communes, dans des théories acceptées ; elles substituent à la science qui se fait, les « sommes » de ce qui a été découvert ; elles donnent au *concept* le pas sur le *jugement* ; elles combattent toute innovation, sans reculer, parfois, devant les pires sophismes. Les théories les plus fameuses rencontrèrent leurs adversaires les plus acharnés au sein même des corps scientifiques constitués¹. Ici encore c'est la collectivité qui enferme l'individu dans les formes inférieures de pensée, en le dépouillant subrepticement de son contrôle sur sa propre intelligence, en l'empêchant de se recueillir en soi-même et de retrouver dans sa conscience intellectuelle la source éternelle de la vérité positive.

Peut-être en avons-nous assez dit, malgré le caractère sommaire de cette esquisse, pour faire apparaître la vraie courbe de l'évolution de la pensée humaine. Elle nous échappe et nous la remplaçons par une ligne droite et régulièrement ascendante lorsque nous détachons cette pensée du tout de l'homme, qui est aussi le tout de l'humanité : nous voyons en elle un « mécanisme » fait pour comprendre et qui ne saurait se modifier avec le temps : par suite nous posons « la continuité fondamentale de la science et des théories² ». Mais ce n'est pas ainsi qu'il convient de formuler le problème. Il nous faut revenir au point de départ, au

1. E. Meyerson. *De l'explication dans les sciences*, t. II, p. 386 et suiv.

2. Id. *Ibid.*, t. II, p. 368.

moment où l'explication n'avait ni ne pouvait avoir un caractère scientifique ou positif. Avant d'étudier l'explication dans les sciences, et peut-être afin de mieux la comprendre, il nous faut essayer de retrouver ce qu'a pu être l'*explication avant la science*. Mais celle-ci ne doit pas être considérée comme une simple ébauche de celle-là. Nous ne comprendrons comment s'est fait le passage de l'une à l'autre que si nous acceptons de partir non de la *structure* de l'esprit — qui est probablement la même chez tous les hommes — mais de son *activité*, qui est liée à la personnalité tout entière, qui varie selon les individus, les peuples et les époques. C'est cette activité qui renferme le secret de l'évolution mentale. C'est elle seule qui rend intelligible la crise d'où la science est sortie. Obstinément tourné, à l'origine, vers des explications qui étaient des erreurs, mais qui lui rendaient le calme et satisfaisaient ses désirs, l'entendement a fini par éprouver des étonnements, des doutes, par se poser des problèmes que seules pouvaient résoudre des explications qui fussent des vérités. Mais il n'a fallu rien moins qu'une conversion qui s'étendît à la totalité de la conscience.

Toutefois, nous retomberions dans l'illusion que nous combattons si nous estimions que, une fois la volte-face accomplie, l'humanité n'a plus sensiblement dévié de la voie royale que lui ont ouverte les Socrate et les Descartes et qui mène à la connaissance. Ce serait de nouveau admettre implicitement que l'intelligence humaine était un mécanisme faussé à l'origine, ou tout au moins appliqué de travers, et qu'une fois mis au point, il n'a pas cessé, à part quelques « ratés » inévitables, de fonctionner régulièrement. La vérité est tout autre. L'histoire de la pensée est une lutte éternelle — *μαχή*

αλώγιος. L'attitude critique et scientifique représente un sommet dont l'humanité, tour à tour, se rapproche et s'éloigne. C'est qu'il est d'un accès difficile ; c'est que seuls peuvent l'atteindre les hommes qui ont accompli en eux la révolution qui les affranchit. Et c'est enfin que l'action de cette petite élite sur la masse est très variable : elle dépend de l'élite elle-même, de la personnalité du réformateur, des disciples qu'il a groupés autour de lui, de la réfraction que ses idées subissent dans leur esprit. Réfraction inévitable, car ils ne sauraient retrouver en eux exactement, avec sa nature propre et son intensité, l'impulsion initiale, qui n'est pas le fruit de l'intelligence seulement, mais de l'âme tout entière. Il se produit donc fatalement, à partir du novateur, une « chute », une dégradation : rien n'est plus naturel, si l'on songe à quelle hauteur au-dessus de son niveau ordinaire il a élevé l'esprit, mais aussi rien n'est plus important, si l'on veut comprendre le cours des idées dans l'histoire. Le maître est trahi par ceux-là mêmes qui l'acclament et se disent ses disciples : ils n'ont fait qu'entrevoir l'intuition créatrice du système et l'effort de tout l'être dont cette lumière a jailli ; il faudrait qu'ils refissent à leur tour le même effort ; ils n'en sentent pas le besoin et d'ailleurs ils n'en seraient pas capables ; ils s'établissent à mi-hauteur et exposent une doctrine qu'ils n'eussent pu créer. Ainsi s'effectue de très bonne heure, et parfois dans l'esprit même de l'inventeur, infidèle à lui-même, le passage de ce qu'on pourrait appeler l'état *problématique* à l'état *théorématique*. Un système ingénieux d'affirmations s'organise, d'où le doute et l'inquiétude sont peu à peu bannis. — A quoi il faut ajouter la pression qu'exerce la masse sur ceux-là mêmes qui prétendent la guider. Elle tend à

ramener sans cesse la pensée dans les bas-fonds qui, depuis les plus lointaines origines, lui sont familiers. Le retour aux formes inférieures de l'explication s'opère au sein même de la philosophie, mais la subtilité qu'elles revêtent alors est parfois si grande qu'il faut un œil averti pour les découvrir. Une intelligence aiguisée peut avoir ses doutes, ses inquiétudes ; ce n'est que raffinement et jeu. Virtuose de la dialectique, elle ne crée rien. Seul est fécond le doute robuste, car il ne saurait s'attarder en lui-même ; il démolit pour construire. Les Problèmes se dressent sur la route de l'humanité comme des obstacles à enlever de haute lutte ; la masse les tourne, les dilettantes les enveloppent de nuées ; seul le philosophe les attaque de front, dût-il se frayer d'abord un passage à travers la foule hostile.

CONCLUSION

Nous n'avons pas eu la prétention, dans cette étude, de résoudre, ni même de poser vraiment dans toute son ampleur, le problème de l'évolution de la pensée humaine. Nous avons simplement tenté de saisir le secret du mouvement qui a, finalement, emporté l'homme vers la poursuite méthodique de la vérité. Il nous a semblé que ce progrès n'était ni simple ni régulièrement ascensionnel, que son point d'arrivée n'était pas nécessairement contenu, si l'on peut dire, dans son point de départ, et que chaque pas en avant représente une victoire qui pouvait n'être pas gagnée, une crise féconde, mais qui pouvait avorter, de l' « énergie spirituelle ». Or, nous y avons souvent insisté, l'illusion de l'évolution continue qui aboutit en dernière analyse à supprimer l'évolution elle-même, a sa source dans la tendance à considérer l'intelligence comme suffisamment définie par ses concepts, ses catégories, ses principes. Dès lors on substituait au problème de l'évolution de la pensée, tout en le confondant avec lui, un problème bien différent, celui de la genèse et des métamorphoses de ce qui n'est, de l'intelligence, que l'armature ou le mécanisme. Ou bien, par un juste sentiment de l'impos-

sibilité de faire de l'intelligence une fonction purement spéculative, on la rattachait à la vie et à l'action. Mais on voulait que l'activité de fabrication de l'esprit fût la modalité originelle d'où sont dérivées les formes les plus élevées de la pensée. Dans l'un et l'autre cas on se heurtait à d'insurmontables difficultés. Notre route ne s'est éclairée que lorsque nous avons songé à partir, non de la pensée définie *a priori* par ses rouages logiques, mais d'un acte où se révélât l'activité essentielle de l'intelligence. Cet acte nous a paru être l'explication. L'explication est la réponse à un trouble d'une nature particulière, qui est le problème. C'est le problème qui donne à l'intelligence son mouvement, c'est de lui que l'évolution a reçu son élan et qu'elle continue à tenir sa mobilité. Dès lors nous réintégrons la pensée non seulement dans « l'homme total », mais encore dans l'humanité totale, et nous pouvions entrevoir les lois qui régissent son devenir. En effet l'explication intéressait et mettait en mouvement la conscience tout entière. Le problème était malaise, incertitude, inquiétude de l'esprit en face des choses qui échappaient aux prises de son action. La réponse a été l'assignation d'une cause imaginaire au phénomène inconnu. Ainsi l'esprit humain est sorti par une audacieuse fiction des voies où a continué de végéter l'intelligence animale. Mais s'il était amené à établir des liaisons entre des phénomènes qui demeuraient séparés dans la sensation, ces liaisons n'avaient rien de commun avec celles de la connaissance positive et elles ne l'y conduisaient pas. La Cause imaginée ne l'était que pour les besoins de l'émotion qu'elle était chargée de réduire. Et à vrai dire il n'y avait qu'une cause parce qu'il n'y avait eu qu'un problème. Le régime de la causalité mystique était nécessairement

celui de l'explication unique, thème unique aux variations innombrables. Tout semble s'être passé comme si l'humanité, après avoir, dans un effort vigoureux, atteint un vaste plateau, l'avait couvert d'une multitude de tentes et de constructions ingénieuses. Pour aller plus loin et plus haut, l'impulsion manquait, c'est-à-dire le problème. Un extraordinaire foisonnement de mythes donnait à la pensée l'illusion de l'activité et du progrès, alors qu'elle piétinait sur place. Et telle est bien en effet la double nature de la conscience humaine : avide de sécurité et de stabilité, elle voudrait aussi les joies de la découverte et elle a cru concilier ces deux tendances en laissant pleins pouvoirs à l'imagination, qui fournit les aventures sans l'effort et le risque, comme un spectacle passionnant auquel on assisterait dans un fauteuil. Artifice ingénieux, mais auquel elle a failli se prendre. D'autant plus que l'accord spontané des consciences primitives créait une unanimité qui assurait à ce système une solidité à l'épreuve du doute. L'immobilité menaçait ainsi la conscience humaine, l'activité mythique elle-même, dans l'organisation définitive des croyances par le groupe, devant finir par atteindre ses limites. Tel est le cas des sociétés inférieures actuelles. Tel était le marais où pouvait s'enliser l'humanité. Si elle a, dans certaines races privilégiées, échappé au danger, si le progrès un moment compromis a pu reprendre sa marche et aboutir, non sans peine d'ailleurs, à la science, c'est que l'obstacle que constituaient les manières de penser mystiques et collectives a pu être renversé, c'est que, de nouveau, l'étonnement, le doute, le problème ont assailli l'esprit humain. Or, il a fallu d'abord que des dissidences individuelles, filles du désir, rompissent ou atténuassent l'unanimité mentale

qui cimente les croyances. Mais ce n'était pas assez encore. La route qui menait à la science positive n'était pas seulement hérissée de difficultés : elle représentait une direction diamétralement opposée à celle où s'engage naturellement l'esprit humain. En sorte qu'une véritable inversion de sens, une violente et pénible torsion de la conscience sur elle-même, a été nécessaire. Il a fallu rebrousser chemin, remonter la pente. Mais d'un tel héroïsme, d'une telle énergie, seules étaient capables des personnalités maîtresses d'elles-mêmes. L'explication droite, la pensée vraie ne pouvait être que le couronnement suprême de la vie personnelle. La science positive a été l'acte pur de l'homme libre.

Nous nous sommes exprimé le plus souvent comme si l'explication était un fait purement intellectuel. Mais ce n'était là qu'un artifice d'exposition : en réalité, dans l'évolution de la pensée humaine, l'*explication* n'est pas séparable de l'*estimation*. Le même mouvement qui a porté l'humanité vers la vérité scientifique l'a amenée à l'idéal moral, et les mêmes causes l'ont maintenue dans les bas-fonds de l'erreur et de l'injustice. Au reste, nous n'avons pas manqué, chaque fois que l'occasion s'en est présentée, d'esquisser au moins les perspectives où nous ne pouvions ni ne voulions nous engager. Peut-être n'est-il pas sans intérêt et sans utilité, à présent et avant de terminer, d'indiquer brièvement comment il serait possible de reformer, en lui restituant son mouvement et sa vie, la totalité de la conscience humaine.

Il y a du désir dans les premières attitudes de l'esprit à l'égard des choses. Plus que l'action, peut-être, c'est

le désir qui dessine les contours de l'objet. Il est possible que les perceptions du nouveau-né soient analogues à des tableaux où il n'y aurait que des couleurs. Mais très vite des lignes nettes apparaissent, la conscience est avertie que *quelque chose* est là, source de profits et de joies, ou de leurs contraires : l'objet prend forme et consistance. Puis le désir s'atténue, disparaît, jusqu'à être aussi négligeable, pratiquement, que les sensations de plaisir et de douleur qui accompagnent la représentation. L'éducation et l'intellectualisation croissante achèvent de fixer les caractères de l'objet, et l'on méconnaît ses origines affectives. — Mais la part de l'affectivité a dû être beaucoup plus grande encore dans le jugement, et surtout dans cette forme de jugement par lequel la conscience primitive a réagi aux impressions que provoquaient en elle les aspects frappants de la nature. L'explication est l'assignation explicite d'une cause à un phénomène donné, mais le mobile de cette assignation n'est pas le besoin de connaître. L'angoisse de l'homme a créé les invisibles, son désir les a dotés de puissances qu'il pût capter à son profit, puis, quand il fut moins en proie à la crainte, d'une sollicitude où se réfugiat sans contrainte son rêve illimité de bonheur. Dans son fond l'explication est donc avant tout une estimation. Cesse-t-elle jamais de l'être, même sous ses formes supérieures? Peut-être n'y a-t-il pas de pur jugement d'existence. Peut-être même rien, dans la vie mentale, n'est-il pur. Le mélange est sa loi. Tout y devient autre que soi-même, mais sans changer pourtant complètement de nature. Il y a de la quantité jusque dans la qualité¹. Le désir n'échappe pas à la règle.

1. Hamelin. *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, p. 141.

Il s'*altère*, lui aussi; à peine né, il combine l'infini et le fini; pure couleur, il recherche la ligne, l'arête qui lui donnera du relief; émanation du sujet, il va se loger dans les contours définis de l'objet, il s'insère dans une représentation. Inversement, il n'est point de jugement de réalité qui, en passant par la chaleur de la conscience, n'en vienne à s'estomper et à s'amollir et ne retrouve peu à peu la forme qu'il avait, au temps où les objets n'étaient pour l'âme que des possibilités de satisfactions.

Ainsi, en dernière analyse, jugements d'existence et jugements de valeur se confondraient dans l'unité des réactions d'une conscience pour qui les choses existent surtout en raison de leur *prix* et qui règle ce prix, à peu de chose près, sur le degré de leur aptitude à relever en elle le « ton vital ». Il y aurait, en d'autres termes, un type de jugement qui ne serait ni une pure liaison de représentations, ni une estimation, mais qui participerait à la fois de l'une et de l'autre; jugement hybride, que Platon semble avoir pressenti lorsqu'il cherchait à définir la *δόξα*, et qui serait le plus ancien et le plus réel, le plus constamment à l'œuvre encore, de tous les jugements de l'homme. Mais sa signification et sa portée ne pouvaient apparaître que si on le rattachait à la « conscience primitive » dont il est le mode ordinaire d'expression. Par là on entrevoit peut-être l'utilité de nos recherches. On a défini la sociologie « la science de l'opinion ». Ne serait-ce pas travailler aux progrès de cette science que de tenter d'approfondir cette notion? Et ne l'approfondirons-nous pas dans la mesure où nous essaierons de la retrouver sous sa forme originelle et dans la nébuleuse mentale où elle a pris naissance? Hypothèse, dira-t-on. Mais hypothèse que rend singu-

lièrement plausible la persistance, dans nos sociétés actuelles et en chacun de nous, de la conscience primitive, mère des « opinions ». La conscience primitive est ce qui « pense » en nous lorsque ni le souci de la vérité, ni la préoccupation du devoir n'orientent énergiquement notre être dans des directions définies; lorsque, les besoins pratiques étant satisfaits, nous ne voulons ni ne pouvons faire l'effort qui nous permettrait de rester en contact avec elle. C'est, dirait-on, une pensée inférieure ou impure, relâchée ou du moins faiblement « tendue », rêve actif et coordonné, à l'état de veille, du sujet qui, en dehors de l'action, évite ou tourne les tâches difficiles, la compréhension des choses telles qu'elles sont, l'adaptation de la conduite à une règle.

C'est cette pensée inférieure que devraient sans cesse avoir présente à l'esprit, selon nous, tous ceux qui étudient l'homme, les mobiles de sa conduite, les manifestations et l'évolution de son intelligence. Les progrès de la psychologie et de la sociologie n'ont peut-être pas rencontré de plus grand obstacle que la tendance à partir de l'homme idéal, être de raison et de devoir, dont les défaillances correspondent à la chute platonicienne de l'intelligible dans le sensible, au lieu de considérer que l'homme est peut-être, originellement et naturellement, une créature irrationnelle et immorale, qui n'est capable que par exception de s'élever à la vérité et à la vertu. Il y a là une prénotion d'origine religieuse et métaphysique dont il importe de se défaire, sans que cela implique d'ailleurs une solution quelconque du problème de la nature dernière de l'homme.

Nous croyons que l'hypothèse de la survivance en nous, à l'état, pour ainsi dire, de nappe sous-jacente, des attitudes primitives de l'esprit, rend possible une

conception plus souple et plus féconde des faits sociaux et de leur évolution. D'abord elle donne tout leur sens et toute leur valeur aux travaux sur la mentalité des peuples sauvages : c'est notre humanité même qui nous apparaît à travers ces descriptions et ces analyses, ce sont les secrets mobiles qui tissent, ouvriers invisibles, la trame de nos sociétés. En outre, on voit mieux, peut-être, ce qu'il faut entendre par « pensée collective » et le parti que l'on peut tirer de cette notion. Nous ne reviendrons pas sur l'analyse que nous en avons tentée. Nous avons surtout cherché à retrouver sous ce qui nous a paru être en partie une construction de l'esprit le fait exact et concret dont la juste intuition lui a donné naissance : la tendance des consciences humaines, au stade inférieur de l'évolution, à se mettre presque instantanément à l'unisson. Mais cette quasi unanimité vient de ce qu'elles communiquent entre elles, et précisément par leur fond originel. Même de nos jours, les cloisons ne sont le plus souvent qu'apparentes, et elles sont presque toujours fragiles : la communication est constante. On peut parler — et peut-être même *doit-on* parler, par réaction contre un psychologisme simpliste et intempérant — d'une certaine spécificité de l'esprit du groupe. Mais il convient de la définir. Or, la définir, c'est la limiter. Elle nous semble surtout recouvrir l'ignorance où nous sommes encore du psychisme profond de l'homme et, par suite, des modalités complexes et subtiles de l'action des consciences les unes sur les autres.

Il est bien difficile en tout cas de lui attribuer d'emblée une vertu créatrice. C'est tout le problème. Il est possible que la collectivité comme telle ait créé, à l'origine, les religions, les mythes, les légendes, encore

qu'il soit plus aisé de l'affirmer que de le prouver. Mais nous ne voyons pas ce qui nous autorise à aller plus loin. La société a pu donner à l'esprit des habitudes, des cadres, des règles, elle ne l'a pas tourné vers la vérité, elle ne l'a pas conduit à la science : il y a eu là, pour la « pensée collective », une borne infranchissable et il a fallu, pour que ne fussent pas compromises les destinées intellectuelles et morales de l'humanité, l'action vigoureuse, révolutionnaire, de hautes personnalités, héros de la pensée et du devoir, non pas certes détachés du groupe, issus profondément de lui au contraire, mais utilisant, pour le dépasser, les forces mêmes qu'ils ont reçues de lui. Par elle-même, la société ne crée ni vérité nouvelle, ni moralité supérieure; elle aide à les créer, mais plus souvent elle soutient et contient et, en échange, elle asservit : elle est pour l'individu un piège toujours tendu, la tentation du moindre effort. Elle porte une partie de son fardeau, mais elle lui demande, en revanche, une partie de sa liberté; elle ressuscite pour lui et remet au premier plan les modalités inférieures de l'activité intellectuelle; elle lui donne de nouveaux expédients pour éliminer étonnements, doutes et problèmes; elle lui propose des explications toutes faites qui ramènent la tranquillité dans l'esprit avant même qu'il ait eu le temps de s'apercevoir distinctement de la présence d'un élément de trouble.

C'est l'illusion du progrès inévitable et continu qui nous cache le vrai visage des choses. Nous nous imaginons, en effet, que l'humanité, après de longs et pénibles efforts, est enfin parvenue, d'étape en étape, à un but qui lui était assigné de toute éternité, qu'elle était faite pour poursuivre et atteindre. Un moment devait donc venir où des institutions majestueuses feraient régner

l'ordre, la justice, le bien-être, éliminant progressivement les causes de perturbation. Dominée inconsciemment par cette idée, la sociologie s'efforce de retrouver dans des groupes qui semblent avoir conservé l'essentiel de l'humanité primitive, les germes de ces institutions, et d'autre part, quand elle veut fournir des indications pour l'action, elle fait fond sur la permanence et, en somme, sur l'innéité des mobiles qui poussent l'homme, à travers toutes les difficultés, à la conquête de la vérité et du droit. Tout le mal vient, selon nous, d'une psychologie insuffisante, schématique et abstraite, qui a conçu l'esprit humain sur un modèle fourni par la logique et applicable indistinctement à tous les hommes. L'immense service qu'ont rendu les recherches ethnographiques a été de ruiner cette conception et d'obliger psychologues et sociologues à reviser entièrement leurs notions sur la vie mentale de l'homme. C'est un avantage dont on ne saurait exagérer l'importance que d'avoir montré qu'on ne peut obtenir une conscience de sauvage en opérant simplement certaines soustractions sur la conscience réfléchie et civilisée. Mais jusqu'à quel point la première est-elle vraiment *sui generis* par rapport à la seconde? Jusqu'à quel point surtout a-t-elle disparu avec la civilisation? La vérité est bien plutôt qu'il y a une « conscience primitive » à laquelle participent sauvages et civilisés et qui est le fond originel et permanent de la nature humaine, dont l'action souterraine détermine, ralentit ou perturbe l'évolution sociale. C'est elle qui est responsable des poussées de barbarie intellectuelle, comme de ces gigantesques aberrations que sont les guerres et où il faut moins voir peut-être le retour de la férocité ancestrale que l'effet d'un monstrueux vertige où sombrent les intelligences et les carac-

tères et que peut seule expliquer la formation brusque, à certains moments, d'une unanimité de haine, de convoitise ou de peur. Et c'est elle aussi qui provoque l'affaissement lent et irrésistible des plus hautes valeurs lorsque le formidable développement de la technique ramène certaines civilisations à cette πανουργία où Platon voyait le principal obstacle à la poursuite du vrai et du bien. Mais si nous prenons conscience, non seulement du danger, mais de ses causes profondes, si nous trouvons des méthodes d'investigation assez subtiles pour déceler les mobiles derniers auxquels obéissent les âmes humaines, si, au sein des masses dont l'importance grandit sans cesse, comme au temps des grandes invasions, se constitue, se groupe et s'organise une élite d'hommes savants et *désintéressés*, alors pourra être entreprise, avec quelques chances de succès, une action qui écartera de nos sociétés si fières de leur civilisation la barbarie imminente.

De ce point de vue s'affirme la nécessité d'une collation de plus en plus étroite et méthodique des sciences de l'homme. Il convient, en particulier, de dissiper le malentendu qui sépare depuis trop longtemps la psychologie et la sociologie¹. L'unité profonde des faits humains, individuels et collectifs, enlève toute raison d'être à un antagonisme qui, après avoir été utile et même nécessaire, pourrait, s'il se prolongeait, nuire aux progrès des deux sciences. Une psychologie affinée et approfondie par quarante années de recherches dans les directions et dans les domaines les plus divers devait être amenée à reconnaître et même à poser en principe que la vérité

1. Nous l'avons tenté dans un autre travail : *Psychologie et Sociologie*, Paris, Alcan, 1927.

psychologique n'est pas dans les éléments isolés et statiques, mais dans le *tout* et dans le *devenir*. Dès lors elle rejoignait d'emblée la sociologie, elle comblait le fossé factice qui séparait les deux disciplines. Le « tout » psychologique ne saurait, en effet, s'arrêter aux limites individuelles. L'« homme total » est un être social. C'est en dernière analyse dans l'humanité que se trouve la vérité sur l'homme. Mais l'humanité, pas plus que l'individu, n'a de sens en dehors de son histoire. Elle est *devenue* ce qu'elle est. L'étude des origines et des transformations n'est pas un simple chapitre des sciences psychologiques et sociales : elle en est une partie essentielle.

Le présent ouvrage n'est qu'un essai destiné à montrer, par un exemple, la fécondité des notions complémentaires de totalité et d'évolution appliquées à l'étude des faits de conscience.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	I

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE. — LA TECHNIQUE ET LA SCIENCE LES PREMIÈRES FORMES DE L'EXPLICATION

Les « problèmes », et non les « catégories », donnent le vrai sens de l'évolution de la pensée humaine. — Le problème et l'activité de l'intelligence. — Plusieurs espèces de problèmes. . . .	3
Les problèmes dans l'intelligence animale. — Ils sont limités aux perceptions et aux besoins organiques; le souvenir n'y a qu'une faible part.	8
Les problèmes dans l'intelligence humaine. — Ils sont posés et résolus autrement, grâce à la qualité des souvenirs chez l'homme. — La solution technique des problèmes pratiques. — On a voulu y voir le point de départ de toute l'évolution intellectuelle : la science serait la fille de la technique	14
Critique de cette conception. — Les faits la démentent. L'intelligence pratique ne <i>réfléchit</i> pas sur les moyens qu'elle emploie et les principes qu'elle applique. — <i>L'homo faber</i> est un mécanicien qui ignore et qui ne découvrira jamais, en tant qu'artisan, la mécanique. — Anonymat des inventions. — Lenteur et discontinuité des progrès de la technique : la courbe de l'évolution de l'outillage a suivi avant tout celle des besoins. — Les liens logiques entre les inventions ne sont pas aperçus. — Du précepte au principe. — Les rapports de la technique et de la science : 1° chez les Grecs. Socrate oppose la science à la technique; 2° chez les modernes : la technique doit à la science ses progrès. Si elle a préparé une matière à la réflexion scientifique, elle ne l'a pas fait naître	20
La fonction de fabrication n'est qu'une des méthodes de l'intelligence, et elle ne représente même pas la totalité de la	

technique. — On ne parvient à faire dériver la pensée scientifique de l'intelligence fabricatrice qu'à l'aide d'artifices. — En outre, on méconnaît le vrai rôle de la <i>conscience</i> , dans la vie de l'esprit. — Le passage de l'outil à l'idée de l'outil ne va nullement de soi. — Le langage.	28
Nécessité de pousser jusqu'au bout le « déraidissement » de l'intelligence : on découvre alors l'existence d'une nouvelle espèce de problèmes : les problèmes spéculatifs ou explicatifs nés de l'« étonnement ». — La solution de ces problèmes a consisté dans la création de causes : première forme de l' <i>explication</i> . — Phase mystique et mythique de l'évolution de la pensée.	41
Objet et divisions de l'ouvrage : ces formes inférieures de l'explication n'ont pas vraiment ouvert à l'homme les voies de la science. — Recherche des conditions nécessaires et suffisantes qui ont rendu possible l'étape positive de l'évolution mentale . .	48
Méthode : hypothèse d'une « conscience primitive », dégagée de l'étude comparée de plusieurs catégories d'esprits actuellement observables, qui ont pour trait commun d'être au-dessous du stade de l'explication objective. — Comment cette « conscience primitive » a engendré les premières explications ; jusqu'où elle était capable d'aller dans la voie de l'explication ; pourquoi elle ne pouvait par ses propres forces parvenir à l'explication scientifique	50

CHAPITRE II

GENÈSE DE L'EXPLICATION

L'explication n'a pu naître que d'un problème. — Mais la conscience primitive évite le plus possible les problèmes ; elle a horreur du doute qui la menace dans son équilibre. — Nature de ses affirmations. — En affirmant, la conscience primitive cherche avant tout à s'affirmer	55
L'élimination des problèmes : 1° Procédés négatifs : instantanéité de l'affirmation, méconnaissance du réel, développement des sens et de la mémoire. — 2° Procédés positifs : la <i>libido sentiendi</i> . — Construction d'un monde imaginaire qui masque le réel et ses problèmes. — Le vrai sens de la « curiosité » de l'enfant. — La fabulation du sauvage	61
Les problèmes que la conscience primitive n'a pu éluder. — Essai de reconstitution de l'étonnement originel. — Les émotions et les images dans la conscience primitive	68
Les émotions. — Chez les individus normaux. — Chez les névropathes. — Chez les sauvages. — Lorsque la cause de l'émotion est inconnue et inaccessible, la « réponse » consiste à la <i>créer</i> et à agir imaginativement sur elle. — Nature des « réponses » de la conscience primitive : elle réagit tout entière au choc émotionnel.	70
Les images. — L'intellectualisation les altère profondément dans les consciences réfléchies et civilisées. — L'image originelle et l'image <i>eidétique</i> . — Caractère hallucinatoire de cette image : il semble proportionnel à l'intensité de l'intérêt et des émotions du sujet en face d'un objet ou d'un dessin donnés. — Plasticité	

de l'image eidétique : le sujet en élimine les éléments désagréables, dissymétriques ou incorrects : il l'infléchit dans le sens de ses préférences et de ses habitudes. — La tendance la plus ancienne et la plus profonde de la conscience humaine serait de nier et de recréer à sa manière l' <i>objet</i> , le monde extérieur, dès qu'elle n'en a pratiquement plus besoin. — Hallucinations, télépathie et cristallomancie dans les sociétés inférieures	81
Le régime originel des émotions et des images s'explique en dernière analyse par la faiblesse du pouvoir central dans la conscience primitive. — Vrai sens de la confusion du subjectif et de l'objectif. — Faits ethnographiques : le rêve, le désir, la force de volonté. — Les « âmes » du sauvage : comment elles sont pour lui un moyen de se définir à lui-même, en les objectivant, ses propres états de conscience	94
Genèse de l' <i>explication</i> : elle n'aurait été originellement qu'une fiction par laquelle la conscience primitive s'est délivrée d'un inconnu inquiétant et a réduit les émotions <i>sui generis</i> qu'il provoque en elle. — Importance décisive, dans l'évolution mentale, de cette victoire de l'imaginaire sur le réel. — Mais elle n'a pas orienté l'homme vers la connaissance. — La causalité mystique ne pouvait engendrer que de fausses sciences.	104

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE III

LA CAUSALITÉ MYSTIQUE

Caractère affectif, non conceptuel, des premières causes. — Leur réalité étant avant tout dans l'émotion qui leur a donné naissance, le besoin d'une détermination précise ne s'est fait sentir que tardivement. — Absence de dieux figurés aux époques préhistoriques. — Traces, dans les religions des sociétés inférieures, d'un dieu vague, qui serait la plus ancienne incarnation du sentiment religieux	113
Nature de l'anxiété qui a créé les dieux. — Il faut la rattacher, pour en comprendre le sens et la profondeur, à la toute-puissance de l'imaginaire dans la conscience humaine primitive. — Prépondérance et persistance des émotions de crainte : rôle tardif et effacé des esprits bienfaisants	120
Les premières causes ont dû être nécessairement des êtres personnels, quoique mal définis, et non des forces anonymes et impersonnelles. — Critique de la théorie de Durkheim. — La notion de mana : force ambiguë, universelle, mais non impersonnelle. — Elle s'est dégagée peu à peu des êtres-causes, mais elle ne s'en est jamais affranchie complètement. — Elle tend sans cesse à revêtir des formes personnelles. — Le mana et la force abstraite des physiciens. — Le mana est l'incarnation d'une causalité <i>sui generis</i> , la causalité mystique	127
La causalité mystique, principe d'explication de tous les phénomènes. — Les fausses sciences	140

CHAPITRE IV

LES FAUSSES SCIENCES

La magie est une technique, mais ses opérations représentent les premières applications systématiques et réfléchies de la causalité mystique. — La science est-elle issue de la magie? — Arguments en faveur de cette hypothèse. — Critique. — Technique et magie. — Religion et magie. — La magie est une mystique. . . .	142
Le <i>drame</i> magique. — Issue de l'émotion et du désir, la magie vise à les renforcer. — Les opérations magiques : l'heure, le lieu, les pratiques, les ingrédients. — Les agents de la magie. — L'accusation de sorcellerie.	151
La <i>discipline</i> magique. — Elle est imposée par le rôle social du magicien, mais aussi par la nature même de la magie. — Les conditions de l'efficacité du désir. — La révélation des bienfaits de l'effort intellectuel. — Le magicien définit, classe, systématise. — Mais quel est le vrai sens de la <i>nécessité</i> et de la <i>constance</i> des rapports qu'il est amené à établir entre les choses?	158
Les liaisons magiques. — D'où leur vient leur nécessité. — Renversement de la théorie de Hume. — Élimination du hasard. — Toute coïncidence, comme toute analogie, a une raison. — Rôle de l'habitude, mais de l'habitude collective	165
Les « lois » de la magie. — Pourquoi elles ne sauraient amorcer une physique. — Sens des réglementations et des limitations dans les pratiques et les symboles magiques. — La magie tend sans cesse à dégénérer.	172
La <i>magia naturalis</i> vise à une certaine positivité, mais elle ne renonce pas au merveilleux. — La physique des vertus occultes et la notion d' <i>experimentum</i> . — La « science expérimentale » du Moyen Age n'est qu'une surmagie.	181
L'alchimie. — Elle se rapproche davantage des conditions de la science positive. — Cependant la chimie n'en est pas sortie. — Critique de l'opinion contraire. — Les buts de l'alchimie. — Ses découvertes sont accidentelles. — Son caractère est foncièrement mystique. — Elle dégénère et se corrompt avec le temps. — Attitudes respectives de l'alchimiste et du chimiste en face des corps de la nature. — Éléments, poids, nomenclature. — Une véritable conversion de l'esprit humain a été nécessaire pour que la chimie fût possible. — Sans la révolution cartésienne, l'alchimie, comme toutes les autres fausses sciences, aurait pu persister indéfiniment	197
Résumé et conclusion du chapitre. — Si les fausses sciences ne peuvent absolument pas mener à la vraie, d'où vient qu'elles en ont les apparences? — La réponse à cette question sera donnée par l'analyse de la « logique » de la conscience primitive	211

CHAPITRE V

LA LOGIQUE PRIMITIVE

- Deux théories opposées : 1° La conscience primitive est confuse et indifférente à la contradiction. — 2° Elle ne se distingue pas essentiellement de la nôtre; notre logique, et par suite notre science, sont nées de sa logique. 215
- Ni l'une ni l'autre de ces théories ne sont acceptables telles quelles. — La conscience primitive fuit la confusion, elle *distingue*, mais elle n'a en vue que sa propre stabilité et ses distinctions ne sont pas celles de la connaissance positive. — Netteté des perceptions et des souvenirs, réglementation minutieuse des institutions et des pratiques. — Le formalisme magique. — Le conformisme des objets usuels. 218
- Analyse de l'« illogisme » : 1° dans la conscience morbide : il trahit un effort désespéré pour échapper à la confusion; 2° chez le sauvage : pour résoudre les problèmes qu'il se pose, notre principe d'identité, fondé sur la logique des incompatibilités matérielles, est insuffisant. Il se crée une logique adaptée à ses états internes, qui seuls l'intéressent. Il y fait entrer le plan de l'esprit. 223
- En quel sens cette logique peut être dite collective. — La systématisation totémique. — Le totémisme semble avoir été avant tout l'expédient spontanément inventé par le groupe pour se définir, se consolider et s'établir dans l'Univers. — Le groupe procède à des annexions : les classifications primitives. — Mais ces annexions n'ont rien de commun avec nos subsomptions logiques. — Les « classes » de la conscience primitive ont la même origine et le même caractère que ses « lois » et elles sont frappées de la même impuissance 230
- La logique primitive ne fait donc que river l'humanité aux formes inférieures de l'explication. — Est-ce la société, la « pensée collective », qui assurera le passage aux formes supérieures? . . . 237

CHAPITRE VI

LA PENSÉE COLLECTIVE

- Recherches en vue d'attribuer à la notion de conscience collective un contenu positif. — D'abord étroitement égocentriste, la conscience primitive ne se suffit plus à elle-même et elle éprouve le « besoin psychique des autres ». — L'état d'*attente*. — Perméabilité et unanimité des consciences primitives. — Les « ondes psychiques » se seraient, à l'origine, propagées librement d'une conscience à l'autre. — Présomptions en faveur de cette hypothèse. 241
- Les enseignements de la psychologie des foules. — Caractère limité, rudimentaire, mécanique de la conscience de foule. — Bru-

talité massive des remous collectifs. — L'individu et la foule : leur opposition, sur laquelle on veut faire reposer la prétendue spécificité psychique de l'âme collective, est factice. — La foule est une collection fortuite de consciences décapitées : le sujet de ses jugements est temporaire, accidentel et variable. — Ses « explications », de même nature que celles de la conscience primitive, leur sont inférieures. — <i>A fortiori</i> la foule ne crée rien. — Les « foules sublimes »	247
Dans quelle mesure une conscience collective peut être créatrice. — Difficulté du problème. — L'étonnement originel n'a sans doute provoqué une crise féconde que parce qu'il s'est répercuté dans toutes les consciences à la fois	253
La « pensée » collective. — Elle soulève un problème tout nouveau. — La pensée impersonnelle, <i>c'est-à-dire</i> la pensée vraie, se serait révélée à l'humanité pour la première fois sous la forme de la pensée collective. La société seule pouvait créer les concepts et <i>par suite</i> la science positive. — Critique de cette théorie. — L'impersonnalité et la stabilité des concepts. — L'explicitation des concepts : elle n'est pas l'œuvre de la société. — Impersonnalité et vérité. — L'impersonnalité impliquée dans la pensée vraie a pour condition le plus haut développement de la personnalité.	258
Non seulement la « pensée collective » n'a pas affranchi la raison humaine, mais elle risquait d'assurer la domination indéfinie des formes inférieures de l'explication. — Le tabou. — Il montre que la « pensée collective » est avant tout une pensée asservie par la crainte	268
Autre théorie : la vie en commun fait naître le besoin de pensées universellement valables. — Critique. — Le « conflit entre les intelligences » suppose l'affranchissement préalable de celles-ci	272
La pensée collective achève de clore le cercle où s'est enfermée l'intelligence humaine. — Comment le cercle a été rompu.	277

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE VII

EXPLICATION ET PERSONNALITÉ

Le problème de l'évolution de la pensée humaine se ramène, en un sens, au problème des rapports de l'explication et de la personnalité. — Le redressement de l'explication semble subordonné aux progrès du pouvoir personnel	281
Preuves : amélioration du régime des explications : 1° chez le passionné : quand il <i>se ressaisit</i> , les sophismes de justification s'évanouissent ; 2° chez le névropathe en voie de guérison : intégrité du moi et fonction du réel ; 3° chez l'enfant : le développement de la personnalité et la naissance de l'esprit positif.	282
Dans l'histoire de l'humanité, la première forme de l'affirmation personnelle a dû être l'individualisme du désir. — Le désir rompt l'unanimité et ouvre ainsi la première brèche au doute. — Effi-	

cacité particulière, à ce point de vue, du désir sexuel. — Exemples de situations génératrices de doute.	289
Autres causes de désagrégation lente de l'unanimité primitive. — Transformations du milieu social. — Elargissement des groupes. — Succession des générations : les « jeunes » contre les anciens. — Séparation du sacré et du profane : rétrécissement du plan mystique.	300
Mais le redressement total de l'explication suppose une véritable conversion de l'esprit humain : celle-ci n'a pu être l'œuvre que de personnalités exceptionnelles	305

CHAPITRE VIII

LE REDRESSEMENT DE L'EXPLICATION

Choix d'un point de vue sur le développement mental de l'humanité : le ^v ^e siècle avant Jésus-Christ. — Situation respective, à cette époque, des trois lignes d'évolution : mystique, technique et science.	307
La philosophie orientale. — Issue de la mystique, elle aboutit à une explication métaphysique et à une éthique.	309
La « science » égyptienne. — Elle n'est qu'une technique. — La mathématique abstraite ne s'en est pas dégagée	309
La pensée grecque. — Pourquoi en elle seule l'élan mental de l'humanité a continué. — Le sens de la révolution socratique. — C'est la <i>liberté</i> de Socrate qui a posé les fondements de la vraie science	313
Les limites de la pensée grecque. — Pourquoi la science positive n'est pas sortie de la révolution socratique, qui la contenait logiquement. — Double impasse dans laquelle s'est engagé l'esprit grec : l'explication métaphysique et l'explication encyclopédique. — Le ralentissement de l'effort spéculatif. — Cause ou effet ? — Rétrécissement des problèmes, prédominance des préoccupations morales, recrudescence du mysticisme	321
La pensée médiévale. — Restauratrice avant tout, elle adopte le mode encyclopédique d'explication. — Reconstitution de l'unanimité mystique originelle	326
La révolution cartésienne. — Pourquoi elle a réussi à engager décidément l'explication dans les voies rationnelles.	329
Tendance constante, dans nos civilisations et au sein même de la science, à revenir aux formes inférieures de l'explication. — L'état <i>théorématique</i> sans cesse préféré à l'état <i>problématique</i>	330

CONCLUSION

Résumé de l'ouvrage.	337
Rapports de l'explication et de l'estimation. — Fusion intime, à l'origine, des jugements d'existence et des jugements de valeur.	340
Renouvellement et approfondissement des sciences de l'homme	

par l'hypothèse d'une pensée inférieure, originelle et sous-jacente : la $\delta\delta\xi\alpha$. — Elle permet d'éliminer certaines constructions abstrai- tes. — Elle restitue à l'évolution humaine son vrai sens et son mouvement. — En dissipant les illusions sur le progrès, elle per- met d'y travailler plus efficacement.	342
Résultat méthodologique : étroite collaboration de la psycho- logie et de la sociologie sous le signe des notions complémentaires de totalité et d'évolution	347

Vu : le 13 juillet 1926.

*Le Doyen de la Faculté des lettres
de l'Université de Paris,*

F. BRUNOT.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris.

PAUL LAPIE.

1115. — ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY. — 1-27

IMPRIMERIE
CH. HÉRISSEY
:: ÉVREUX ::